KONGO-OVERZEE

TIJDSCHRIFT VOOR EN OVER BELGISCH-KONGO EN ANDERE OVERZEESE GEWESTEN

ONDER REDACTIE VAN PROF. DR A. BURSSENS, UNIVERSITEIT TE GENT
MET DE MEDEWERKING VAN DR E. POSSOZ EN DR A. E. MEEUSSEN

XVIII (1952), 4

INHOUD :

J. WILS, *Het Bantuïde taaltype*, p. 273.
J. MERTENS, *La juridiction indigène chez les Bakongo orientaux*, p. 282.
J. TANGHE, *Seventh Mabale story*, p. 305.
H. VAN THIEL, *Vijfde Lingombe-vertelsel*, p. 308.
A. N. TUCKER, *Taaleenmaking in Oost-Afrika*, p. 312.
M. PAUWELS, *Imana*, p. 318.
P. DENOLF, *Arme Bakuba*, p. 338.
A. BURSSENS, *Tonologisch onderzoek van de possessief met nominale stam in het Amashi*, p. 355.
Boekbeoordelingen, p. 364 ; *Corrigenda*, p. 368.

DE SIKKEL, LAMORINIÈRESTRAAT 116, ANTWERPEN

KONGO-OVERZEE verschijnt om de twee maanden, behalve in Augustus-September, in afleveringen van 96 bladzijden.

Prijs per jaargang : voor België, Belgisch-Kongo en het buitenland fr. 185.

Voor abonnementen en advertenties wende men zich tot de Uitgeverij De Sikkel, Lamorinièrestraat 116, Antwerpen. Postcheckrekening 173.45 — Telefoon 39.36.51 en 39.36.54 — Bankrekening : Société Belge de Banque, Arenbergstraat 30, Antwerpen.

Alle bijdragen, briefwisseling en ruilnummers te zenden naar de redactie : Prof. Dr A. Burssens, Veldstraat 29, Mariakerke-bij-Gent (België).

Ieder auteur is verantwoordelijk voor zijn bijdrage ; hij heeft recht op 20 overdrukjes. Boeken en studies naar de redactie gezonden, worden besproken.

KONGO-OVERZEE paraît 5 fois par an en fascicules de 96 pages.

Prix de l'abonnement annuel : pour la Belgique, le Congo belge et l'étranger frs. 185.

Les abonnements et les annonces sont reçus par la maison d'édition De Sikkel, 116 Lamorinièrestraat, Anvers (Belgique). C. C. P. 173.45 — Tél. 39.36.51 et 39.36.54 — Banque : Société Belge de Banque, 30 Arenbergstraat, Anvers.

Toute correspondance relative à la rédaction doit être adressée au directeur de la revue : Prof. A. Burssens, Veldstraat 29, Mariakerke-lez-Gand (Belgique).

Les articles n'engagent que la responsabilité de leurs auteurs. Les collaborateurs ont droit à 20 tirages à part. Il sera rendu compte de tout ouvrage qui aura été envoyé à la rédaction.

KONGO-OVERZEE is issued five times a year in copies of 96 pages.

Subscription : for Belgium, foreign countries and Belgian Congo : frs. 185.

Subscriptions and advertisements should be sent to De Sikkel, Lamorinière-straat 116, Antwerp (Belgium). Banking account : Société Belge de Banque, Arenbergstraat 30, Antwerp.

All information and contributions should be sent to : Prof. A. Burssens, Veldstraat 29, Mariakerke (Ghent), Belgium.

Contributors alone are responsible for expressed opinions. They will be presented with 20 reprints of their articles.

HET BANTUÏDE TAALTYPE (1)

door Prof. Dr. J. WILS (*Nijmegen*)

Er zijn misschien geen termen die een afrikanist gemakkelijker uit de mond of uit de pen vloeien dan die van „Bantu" en „Bantuïd". In werkelijkheid echter is de tweede aanduiding aanmerkelijk minder helder dan de eerste. De benaming Bantuïde talen stamt reeds uit de negentiende eeuw, en heeft van het begin af aan een dubbel aspect gehad : een historisch aspect, en wat men wellicht een waarderingsaspect zou kunnen noemen. Met het gebruik bedoelde men vooreerst, dat er tussen een aantal westelijke Soedantalen als het Temne, het Fada, het Wolof, het Ful etc. enerzijds, en de „gewone" Bantutalen van Midden- en Zuid-Afrika anderzijds, een serie sterk sprekende overeenstemmingen bestond, speciaal op het stuk van de nominale klassificatie en de zinsopbouw, die wel op een diepere vorm van genealogische verwantschap moesten wijzen. Maar verder meende men ook, uitgesproken of niet, dat in het aldus gevormde talencomplex duidelijk de Bantutalen als het eigenlijke zuivere en normgevende type hadden te gelden. Bantuïd betekent bij Krause, Drexel, en allen die hen gevolgd zijn, niet alleen Bantu-achtig, maar tegelijkertijd ook „op weg naar het Bantutype toe", bijna-Bantu ; semi-Bantu zeggen Johnston en N. W. Thomas ronduit met een typische kwantitatieve nuance.

Wat valt er van deze gehele redenering nu te denken, en hoe dient de geschetste dubbele betekenis ontwikkeling te worden beoordeeld? We willen ons in deze korte voordracht enkel beperken tot de theoretische vraag die door de toegevoegde waarderingsnuance wordt opgeroepen, en verder dus alle genealogische speculaties achterwege laten. Is het inderdaad mogelijk aan een bepaalde taaltype ook een zekere graad van waardering toe te kennen, zoals

(1) Lezing gehouden op het XIXde Vlaamse Filologencongres, Brussel, 28 Maart 1951.

Krause, Drexel e. a. hebben gedaan? Kan men waarlijk zeggen, dat een bepaald grammaticaal systeem, of althans een bepaalde sector daarvan, meer „volkomen" is en „hoger" op de ideale ladder staat, dan een ander stelsel? En wat betekent een dergelijk oordeel dan precies? In welke orde voltrekt zich hier het meten en waarderen? Naar onze mening zou men hier op een onoverkomelijke moeilijkheid stuiten in de methode. En wel omdat ieder taalsysteem, en ook iedere sector daarvan, allereerst als een eigen orde heeft te gelden, die als het ware haar eigen norm in zichzelf draagt. In zekere zin is elk taalstelsel autonoom en onafhankelijk. Natuurlijk kan men verschillende stelsels en typen wel met elkander vergelijken, men kan ze elk in bepaalde opzichten karakteriseren ; de mogelijkheid van een algemeen – geldig of absoluut waarde – oordeel blijft daarbij o. i. echter theoretisch uitgesloten.

Ziet men de zaken zo, dan wordt de vraag voor de Negertalen dus niet of en in hoeverre, het Bantutype „verder" en „hoger" ontwikkeld is dan het Bantuïde type, maar enkel binnen welke structuur de klassificatorische tendenzen in beide gevallen opereren en vorm krijgen. De redenering wordt dus zeker meer complex dan deze voorheen was, maar het punt van uitgang is zuiverder. Welnu, gaat men aldus te werk, dan zou het verlangde antwoord, naar onze indruk, twee punten dienen te omvatten. Zowel voor de Bantuïde talen als voor de Bantutalen zijn de klassificatorische tendenzen zonder twijfel bijzonder karakteristiek. In de Bantutalen zijn deze echter 1°, functioneel zowel als morphologisch, veel scherper tot één sterk en eigen stelsel geïntegreerd. En daarenboven is 2° de reflectie in de uitwendige taalvorm hier veel meer direct en consequent dan in de Bantuïdetalen.

We zouden deze beide stellingen op een drietal punten nader willen toelichten. Daar is vooreerst dan de functie der klassentekens. Het beeld der klassentekens in de Bantutalen is uiterst eenvoudig. Men staat voor vormen met een zekere klassificatorische functie. Door de toevoeging van de index wordt de nominale stam ondergebracht in het klassenstelsel dat voor de taal geldt. Enige zelfstandigheid bezit dit vormelement daarbij niet meer. Een woordstam zonder klassenteken is in de Bantutalen onbestaanbaar en onmogelijk. Hoe geheel anders is nu echter de situatie in de Bantuïde talen ! Hoeveel meer fluctuerend en complex, hoeveel

minder strak geregeld en vastgelegd! Het klassenteken behoudt in de Bantuïde talen wel degelijk een zekere onafhankelijkheid ten opzichte van de woordstam. Niet alleen dat de toevoeging ervan b.v. lang niet in alle gevallen verplicht is, de eigen betekenis komt ook duidelijk uit. Naast de klassificatorische functie staat ook een determinerende en een deictische functie, die in bepaalde gevallen zeer scherp naar voren komen.

Zo voegt men in een taal als het Liberiaans Gola, maar evenzeer in het Sherbro, het Temne, het Dyola en het Serer, de klassentekens alleen toe indien er in het zinsverband van een zekere determinering sprake is. In het Temne ontstaan aldus regelmatig twee trappen bij het substantief. De affixloze vorm geeft een ongedetermineerde betekenis weer, maar een geaffigeerde is meer bepaald. In het Gola, dat de klassenelementen zowel prefigeert als suffigeert, zijn aldus zelfs drie determineringstrappen gevormd, althans in het enkelvoud. De hoogste trap, waarbij de substantivische stam tussen de twee klassentekens wordt ingeklemd, staat ongeveer gelijk met ons gebruik van een demonstratief. Zo kan men een vorm als *yili* eenvoudig omschrijven als „dier, een dier", maar *o-yili* en *yili-o'* betekenen reeds veel meer precies „het dier". En *o-yīli-o'* komt ongeveer overeen met ons „dat dier, het dier dat zoëven al genoemd is". In de epische verhaaltechniek der Golanegers wordt regelmatig van al dergelijke stilistische nuances gebruik gemaakt. Men staat hier dus duidelijk voor een zeer levend deel der taalstructuur (1).

De deictische waarde der Bantuïde klassentekens blijkt misschien nergens beter dan in het Wolof, dat aan de benedenloop van de Senegal gesproken wordt. Ieder Wolof-klassenteken komt voor zowel in een *i*- als in een *e*- variant. De *i*-vorm wijst op een nabij object, maar de *e*-vorm op een verder verwijderd object. Gaat het slechts over een zeer vage aanduiding, dan kunnen eenvoudig alle tekens wegblijven, of de *e*-vocaal wordt nu aan de partikelconsonant geprefigeerd. Het deictisch stelsel is in beginsel dus niet minder dan drieledig. *Ker gi* „cette case-çi" maar *ker ge* „cette case-là"; *dekk gi* „cette rivière-çi", *dekk ge* „cette rivière-là" maar

(1) D. Westermann, *Die Gola-Sprache in Liberia* (Hamburg 1921), 26.

eg dekk „une rivière" (1). Analoge feiten zijn bekend uit het Serer, dat iets meer naar het Zuiden wordt gesproken.

Dat de Bantuïde klassentekens, ook zuiver morphologisch gezien, een veel groter zelfstandigheid vertonen dan de overeenkomstige Bantu-tekens, zal na het voorgaande niemand meer verwonderen. Zo staan zij wel onmiddellijk vóór of achter het woord waarbij zij horen, maar zij vallen daarom nog niet geheel onder dezelfde accentsbeweging, zoals dit in de Bantutalen gebruikelijk is. Liever dan van affixen, spreken de Franse grammatici daarom gewoonlijk van „artikels". Deze laatste term herinnert misschien tezeer aan de Europese grammatica om zonder bezwaar overgenomen te kunnen worden. Het feit dat deze gekozen kón worden, is echter karakteristiek. In het Gola kan het klassenteken soms zelfs door een ander zinslid van zijn substantief worden gescheiden. Zo b.v. in de verbinding met een adjectief; *ke-kul-e'* „die boom daar", maar *ke-kul gbel-e'* „die grote boom", pl. *ma-kul gbegbel-ma*. In een Bantutaal behoort een dergelijke „Einklammerungstechnik" uiteraard weer tot de zeldzaam of nooit voorkomende gevallen.

Veel moeilijker te beoordelen maar daarom niet minder sprekend en diepgaand, in het onderscheid dat er tussen de Bantuïdetalen en de Bantutalen bestaat op een tweede punt, nl. wat de grondslag der nominale klassificatie zelf betreft. In een taal als het reeds geciteerde Gola, dat door Westermann uitnemend beschreven is, valt b.v. de sociologische en ergologische grondslag der klassenindeling nog vrij goed te achterhalen. En als geheel maakt het gehele stelsel der vijf klassen nu daarom nog wel de indruk van begrijpelijk en doorzichtig te zijn (2). In de Bantutalen daarentegen is de nominale klassificatie weinig meer dan een puur vormprocédé, juist zoals dat b.v. ook in onze moedertaal het geval is; een zekere grammaticale techniek waarachter men verder niet al teveel meer moet zoeken. Structuur vertoont het gehele stelsel niet of nauwelijks meer, de onderlinge verhoudingen der klassen blijven duister. Als zodanig is de klassificatiesector zeker goeddeels versteend en verstard. Geen tekens vallen de sprekers vaker uit

(1) J. B. Rambaud, *La langue wolof* (Paris 1903), 19, 23.

(2) J. Wils, *De nominale klassificatie in de afrikaanse negertalen* (Nijmegen 1935), 195 ss.

de mond dan de klassentekens, die steeds en steeds weer worden herhaald. Tussen de innerlijke functie en de uitwendige vorm is het redelijke verband daarbij echter goeddeels verbroken. Taalkundig gesproken, is het verschijnsel nauwelijks meer gezond te noemen. De tong spreekt, wat het hart niet meer voelt en het oog niet meer ziet.

Nergens blijkt dit laatste misschien duidelijker dan bij de klassen der infinitivi (Meinhof kl. 15 **uku*), en de locale klassen (kl. 16 **apa* ; 17 **uku* ; 18 **umu*). In de bantuïstiek is het immers wel de gewoonte, tot in de comparatieve studies toe, om alle nominale klassen regelmatig in een lange rij in één en hetzelfde vlak te rangschikken, alsof daartussen verder in principe geen verschil meer bestaat. In werkelijkheid echter wordt hier bij het bereiken van de infinitivische klasse, en eveneens weer bij de locale klassen, een zeer belangrijke theoretische grens overschreden. De klassen 15-19 zijn toch duidelijk zuiver morphologische groeperingen. Het is niet de naam der dingen zelf die nu over de indeling beslist, maar enkel het karakter van de namen in het zinsverband. In de voorgaande klassen berust de indeling echter wel degelijk, zoals ook redelijk en normaal is, op de aard van het substantief als zodanig. Ieder is het daarover eens, ook al kan men verder slechts herhalen dat de gronden der klassificatie thans voor ons in zeer veel gevallen niet meer te achterhalen zijn. De conclusie is dus duidelijk. Er heeft bij de klasse der infinitivi en bij de locale klassen een typische reïnterpretatie der klassificatietendenzen plaats gehad. Deze zijn geheel van richting verschoven, en vanuit hun natuurlijk werkingsveld : de nominale kategorie, ook verder het terrein van de woordvorming en zelfs van de syntaxis binnengedrongen. Men kan de betekenis van dit feit niet gemakkelijk overschatten. Want was ook bij de andere klassen (1-14) dit proces niet reeds voorbereid, was ook daar reeds de indeling niet hoe langer hoe meer verstard en tot de rang van een zuiver morphologische techniek vervallen, dan zou het taalsysteem een dergelijke sprong zeker niet hebben toegelaten. Men stelt feiten als de klassen der infinitivi en der localia, en ook de augmentatieve (kl. 21 *iji*) en deminutieve groepen (kl. 19 *ipi*) enz., wel voor als de hoogste triomf der klassificatietendenzen in de Bantutalen. Inderdaad schijnen dergelijke feiten in de talenwereld uniek te zijn. Het is eenvoudig aldus alles klassen !

klassen ! wat de klok slaat in de grammatica. De triomf is in dit geval dan echter toch wel zeer duur gekocht. De prijs is geweest, zoals gezegd, de gezonde verhouding tussen de taalinhoud en de taalvorm, m. a. w. de natuurlijke grondslag van het taalfeit zelf.

Het derde punt waarop we de Bantutalen en de Bantuïdetalen zouden willen vergelijken, betreft de z. g. klassenconcordantie. Hier vooral ligt het terrein, waarop men de alles doordringende vormkracht der Bantutalen het meest kan bewonderen. In Midden- en Zuid-Afrika is de klassenconcordantie overal regelmatig doorgevoerd. Ieder zinslid dat syntactisch met een substantief in verbinding staat, draagt daarvan ook het klassenteken. Uitzonderingen hierop komen practisch niet voor. In de Bantuïde groep hebben echter slechts de West-Atlantische talen, en verder het Tem, het Akasele en het Kassena van de Mossi-Grussitalen, en het Kubu, het Adele, het Lefana en het Avatime van de z. g. Togoresttalen, deze hoogte bereikt. Overal elders concorderen telkens alleen bepaalde, zeer duidelijk omschreven constructies.

Interessant is het daarbij te volgen, langs welke weg precies de concordantietechniek zich uitbreidt in het syntactisch systeem. Zo nemen pronominale verbindingen eerder het substantivische klassenteken over dan b.v. genitivische constructies. Men kan dit ook zeer wel verstaan. Bij de pronomina had men niet te maken met een eigen indeling van het ondergeschikte lid, en daarenboven is zulk een verbinding veel strakker geïntegreerd dan die van een nomen regens met een nomen rectum. Een toegevoegd possessief of een demonstratief is méér ondergeschikt, zo kan men zeggen, dan een nomen rectum. De distinctie tussen de nominale en de pronominale concordantietekens, dat wil grammaticaal dus zeggen het verschil tussen de nominale en de verbale constructietypen, blijkt te zijn opgekomen in die gevallen, waarin een persoonsaanduiding als subject, resp. als object optrad. Dat ook zulk een gang van zaken zeer begrijpelijk is, spreekt vanzelf.

Men ziet ook uit deze enkele feiten dus weer, hoezeer in de Bantuïde talen allerlei zaken vorm en kleur en leven hebben, die in de Bantustructuur geheel zijn gemechaniseerd en verstard. De Bantoeconcordantie is uiterst consequent en practisch, van de werkelijke rijkdom der syntactische verhoudingen die de zin kent, geeft deze echter in genen dele een juist beeld. Het consequent

doorgevoerde systeem heeft de zozeer gewenste plastiek gedood.

Met deze drie series van feiten moge onze stelling voldoende zijn toegelicht. Er rest nog slechts een laatste vraag. We hebben in de Bantutalen een typische mechanisering bij de grammaticale uitdrukking zien optreden ; er is hier een zekere verstening, een incrustatie van het klassenstelsel ontstaan. Hoe valt dit feit nuchter te verklaren? Dat het antwoord op een dergelijke veel-omvattende vraag niet enkel van taalkundige zijde kan komen, behoeft geen betoog. Ook psychologen, ethnologen en sociologen zullen in dit verband zeker een woordje willen meespreken. Toch willen we kort op één enkele, tezeer vergeten taalkundige zijde van dit vraagstuk de aandacht vestigen.

Het nieuwere onderzoek heeft nl. aangetoond dat men de structuur van het Bantuïde type niet al te eenvormig dient op te vatten. Men dient hier minstens twee typen te onderscheiden. Het meest tastbare kenmerk ligt in eerste instantie in de plaatsing der klassentekens. In de z. g. Mossi-Grussigroep (Westermann) uit het boven-Voltabekken overweegt de suffigering, maar meer naar het Westen toe worden vooral prefixtalen gesproken. Later hebben nu deze beide typen zich met elkaar gemengd, en de onderlinge doordringing is daarbij zo innig en volledig geweest, dat allerlei Bantuïde talen secundair van een prefigering naar een suffigering der indices zijn overgegaan. In extreem westelijke talen als het Gola, het Wolof, het Ful, het Fada en het Serer, maar ook in talen die meer naar het Oosten thuis horen, zoals het Akasele, het Gurma, het Tem, het Avatime en het Kebu, kan men nauwkeurig volgen hoe het proces zich stap voor stap ontwikkeld heeft. Aanvankelijk wordt het klassenteken nog vrijwel ongewijzigd achter de nominale stam herhaald (Gurma, Gola). Later schrompelt echter het prefix hoe langer hoe meer in, naarmate het overwicht der aanduiding meer achter de stam komt te liggen (Serer). En de zuivere suffigering vormt het einde (1). De aandacht is vooral op al dergelijke feiten gevallen, omdat de geheel of gedeeltelijk functieloos geworden klassen indices, resp. de resten daarvan, op allerlei manieren de vorm van de stam zelf beïnvloeden. Men is gewoon van „anlautspermutaties" te spreken.

---

(1) J. Wils, *De nominale klassificatie in de afrikaanse negertalen*, op. cit., 102, 105, 111, 120, 134, 140.

Klingenheben, die zich grote verdiensten verworven heeft met name voor het ontraadselen der ingewikkelde Ful-permutaties, heeft nu, naar het gewone neogrammatische recept-gemeend, dat men in al dergelijke feiten niets anders zou moeten zien dan zuiver phonetische processen (1). En vooral het finale accent van bepaalde Bantuïde talen zou daarvoor verantwoordelijk zijn. Het valt echter niet moeilijk te bewijzen, dat de permutatiefeiten in werkelijkheid volstrekt niet alleen staan. Speciaal de samenhang met de grondslag der klassenindeling zelf is zeer duidelijk. Naarmate het verschuivingsproces der klassentekens in de talen verder gevorderd is, wordt onmiskenbaar ook de ordening van het gehele stelsel hoe langer hoe minder overzichtelijk en helder. Zo is het dus volstrekt niet toevallig, dat we hierboven juist het Liberiaanse Gola hebben kunnen noemen als het voorbeeld van een taal, waarin het klassensysteem als zodanig nog redelijk helder en doorzichtig is. De geprefigeerde en de gesuffigeerde delen der indices zijn hier ook nog ongeveer aan elkander gelijk. In het Wolof daarentegen, waarin de suffigering overweegt, is de mechanisering reeds zeer sterk, zoals Senghor onlangs heeft aangetoond (2). De eerste klasse *ki* omvat hier bv. niet meer dan twee vormen, maar de daarop volgende tweede klasse *bi* telt niet minder dan de helft van het totaal. Van een redelijke indeling is hier dus geen sprake meer. Hetzelfde geldt, mutatis mutandis, voor het Ful dat naar de gewone telling niet minder dan vijf en twintig klassen telt ! Er zijn daarenboven aanwijzingen, dat ook de klassenconcordantie niet in de beide onderzochte typen dezelfde plaats inneemt. De suffixtalen vertonen een uitgesproken voorkeur daarvoor (Kassena), die door de prefixtalen blijkbaar pas secundair is overgenomen. Alles bijeengenomen is de conclusie dus wel duidelijk : men staat bij beide besproken typen van Bantuïde talen niet enkel voor een zeker oppervlakkig en vluchtig morphologisch onderscheid, maar voor een totaal verschil van structuur. Alle delen van het taalsysteem zijn daarbij betrokken.

---

(1) A. Klingenheben, *Die Permutation des Biafada und des Ful*. Zeitschrift für Eingeborenensprachen 15 (1924-25), 267 ; —, *Die nominalen Klassensysteme des Ful*, Donum Natalicium Schrijnen (Nijmegen 1929), 175-181 ; —, *Die Suffixklassen des Ful* (Berlin 1941), 105.

(2) L. S. Senghor, *Les classes nominales en wolof et les substantifs à initiale nasale*. Journal de la Société des africanistes de Paris XIII (1943), 109-122.

Tot zover over de Bantuïde talen. Wat men hieruit nu verder kan afleiden voor de Bantutalen, spreekt vanzelf. Er is geen enkele grond om aan te nemen, dat de Bantutalen als zuivere en onvermengde typen dienen te gelden. Integendeel! En zo zal dus ook hier door de kruising en infiltratie van allerlei verschillende tendenzen de verstarring zijn ontstaan, die ieder onderzoeker zo zeer opvalt en die de grammaticale analyse zo zeer bemoeilijkt. Men kan dus niet zeggen, dat men hier als voor een secundair ontwikkelingsfeit of voor een ouderdomsverschijnsel staat. De kiem van de sclerose lag er van het begin af aan reeds in. Geen wonder daarom ook, dat men bv. klassen als de locale typen die wel als de sterkste indicatie voor ingetreden mechanisering kunnen gelden, over geheel het Midden- en Zuid-Afrikaanse gebied verspreid vindt.

Vatten we tot slot onze conclusies samen. De verhouding tussen de beide voornaamste typen van Negertalen, zoals we die hierboven hebben trachten te schetsen, wijkt op bepaalde punten sterk van het gewone beeld af. Men kan hier onmogelijk met de hypothese van een éénlijnige ontwikkeling volstaan, en ook het onderscheid tussen proto-Bantutypen en post-Bantutypen, zoals Krause, Drexel en W. Schmidt (en aanvankelijk ook Delafosse) dat hebben gemaakt, doet niet voldoende recht aan de zéér complexe feiten. De Bantuïde ontwikkeling veronderstelt een zeer gedifferentieerd proces, zowel naar de vorm als naar de functie van het systeem. Allerlei tendenzen en typen zijn hier met elkander gekruist, en zo behoeft de later allerwege ingetreden mechanisering en verstarring van het stelsel, die vooral in de Bantutalen aan de dag treedt, ons allerminst te verbazen.

Er is daarom ook geen enkele reden om het Bantutype als een „hoger" of meer „volkomen" type te beschouwen dan dat der Bantuïde talen. Dat het Bantutype in de gewone beschouwingen als normgevend is geworden, ligt waarschijnlijk aan zuiver uitwendige oorzaken : het hoge aantal dezer talen, de grotere bekendheid daarmee, en vooral de typische overschatting voor de sprekende uitwendige taalvorm die de neogrammatische opvatting van de negentiende eeuw nu éénmaal kenmerkt. Een meer structurele opvatting leert echter anders. Als type staan de Bantuïde talen en de Bantutalen volkomen gelijk.

LA JURIDICTION INDIGÈNE CHEZ LES BAKONGO ORIENTAUX

par Joseph Mertens S. J.
Mpese (Congo Belge)
(*Fin*) (1)

Une façon de procéder qui fut souvent utilisée consiste en ceci : se faire payer par un tiers, débiteur de son débiteur, sans qu'il y ait eu délégation de créance. Un autre procédé consiste à se rendre maître d'une tierce personne, unie par des liens de mariage au clan de celui, qui refuse de se soumettre à son obligation. On se demande si telle saisie n'a pas pour unique mobile de causer à la partie, qui refuse de se soumettre à son dû, des complications inextricables.

Dès que la personne dont la non-exécution de ses obligations cause la saisie des captifs, a été avertie de ce qui vient d'arriver, celle-ci envoie un arbitre dûment mandaté, si du moins elle tient à arrêter dès le début, les violences qui se manifestent. Elle remet à son mandataire un coq et une jarre de vin, gages à transmettre au saisissant qui lui témoignent de son intention, dirions-nous, de son être, disent les Bakongo, de venir discuter le droit qu'on se conteste réciproquement. L'arrivée de cet arbitre et l'acceptation des preuves arrête une nouvelle fois la procédure en destruction des personnes contraintes, et par le fait même, de l'être de celui qui est tenu en droit. On dit que l'arbitre est venu **kiikila maambu** étayer un conflit avant qu'il n'atteigne des proportions graves, comme on étaye un bananier avant qu'il ne ploie sous le poids du régime.

Normalement ce même conciliateur apportera la sanction tarifiée exigée par le saisissant et ramènera, après leur délivrance, les personnes assujeties. Ces allées et venues portent le nom de **kutikila**

---

(1) Voir *Kongo-Overzee* X-XVIII.

maambu. La nature de la décharge remise à l'arbitre variera d'après l'importance de la contestation de deux ou trois coqs, quelques jarres de vin et un bouc.

En ces matières l'abus n'a pas manqué de se produire. Une personne qui est tenu d'une obligation envers le saisissant, et entouré d'un bon nombre de puînés, qui sont sa force, n'a pas de sitôt appris qu'un membre de son paternat a été privé de sa liberté par l'action d'un saisissant, qu'elle s'arroge le droit d'opérer une contre-saisie de personnes, appartenant cette fois au clan du saisissant, par une sorte de droit de représailles. Aucune cour de justice indigène ne saurait donner force de loi à une règle d'action de ce genre. Si une cour de justice se voit saisie d'une affaire pareille, le clan qui compte parmi les siens l'homme, qui a eu un recours abusif à des voies de fait, employées comme mesures de contrainte, causant un dommage au saisissant, en vue de faire cesser de sa part une action légitime, peut s'attendre à une mise en tort avec une sanction tarifiée extraordinairement lourde. Si l'aîné de ce clan se risque à ne point comparaître, le titre de la personne en droit d'exiger l'exécution d'une obligation, prouve jusqu'à la limite du droit, par la guerre.

Ce n'est pas que le principe même des représailles soit méconnu dans le droit des Bakongo. La contre-saisie est légitime pour qui est victime d'une injuste saisie d'otages, injuste saisie, soit quant au fond même des débats, soit quant à la façon violente, dont on présente des revendications par ailleurs légitimes.

Kayudi, de Lula Lumene, avait fait choix d'une épouse Menga, jeune fille originaire de Kilanga. La parenté avait passé outre l'opposition de l'intéressée. Un jour le fiancé manda sa fiancée. Celle-ci opposa un refus net. La parenté a beau la gourmander, Menga fait la sourde oreille. Au lieu d'attaquer cette question par une procédure extra-judiciaire, le mari fougueux réunit une vingtaine de jeunes gens, entoure de nuit le hameau de Ikomba Nzungu, près de la Lufuma, où la jeune fille avait trouvé un refuge chez sa parenté clanique. Cette bande de forcenés fait irruption dans le village endormi, hurle, crie, pour laisser l'impression qu'ils sont mille. Les envahisseurs parviennent à lier deux mères qui cherchaient à s'enfuir avec chacune deux enfants. Cet exploit accompli, ces énergumènes donnent le signal de la retraite, bien

décidés à ne point libérer ces six otages, tant que la femme de Kayudi n'aura pas rejoint son domicile conjugal.

A quelque distance du village les assaillants se groupent et se comptent : ils ne sont plus que dix-neuf ! Les villageois avaient réussi à amarrer solidement un des leurs, un nommé Bumbangi, parent par alliance de Kayudi. Toute cette aventure n'aboutit donc à rien, car on ne délivrera Bumbangi, que contre les six otages restés entre leurs mains.

Kayudi finit par où il aurait dû commencer : il entra en pourparlers. Son aventure belliqueuse lui valut de subir une sanction d'un total de 20 couvertures et d'un bouc. Cela fait on accepte sa demande d'avoir sa femme près de lui. Celle-ci n'y opposa plus de difficultés. L'expédition nous ramène vers 1900.

Une déclaration de guerre dépasse la compétence de l'ancien et une intervention des pères, juridiquement ses puînés, devient nécessaire. L'opposition, s'il y en a, devait être rare. Il convoque ses guerriers, fait appel à ses alliances matrimoniales, qui pour l'occasion deviennent alliances militaires, et entraîne les siens à la guerre. Le corps-à-corps à l'arme blanche ne se présentait jamais chez les Bakongo. L'engagement avait lieu, si possible dans une brousse arborisée entourée de bois. Les deux clans ennemis se cachaient sous le feuillage, puis profitaient des hautes herbes de la brousse pour s'approcher sans être remarqué du camp adverse, y tirer un coup de fusil à bout portant, puis de s'enfuir au plus vite, pour aller recharger l'arme. La distance qui séparait les deux groupes de combattants se réduisait parfois au point de comprendre jusqu'aux malédictions qu'ils se lançaient les uns aux autres avant de presser la gachette. Seule une surprise fait que les indigènes acceptent le combat, retranchés dans leurs paillottes, qui trouvaient dans le feu de l'incendie, un adversaire bien plus terrible que tous les coups de feu du camp ennemi. Les défenseurs seraient aisément mis dans l'obligation d'évacuer ces cases en flammes au beau milieu de la bataille, ce qui les exposerait par trop aux coups de l'adversaire.

Dans ces guerillas de villages, le dernier mot n'appartient jamais aux armes. Le combat ne finit jamais faute de combattants. S'il y a quelques blessés, surtout si un des groupes compte un ou deux tués, une trève s'impose sans plus tarder. Plus important est le

nombre de combattants, plus vite aussi on engage des pourparlers en vue de la paix, les peureux entraînant les autres.

Deux chefs se faisaient la guerre, le chef Viti Nimi na Mpangu de Kinzau sur Mbumba contre le chef Nkasi zi Kongo de Kikuti. Or Nzau passe manifestement pour le plus fort. Outre le personnel guerrier de son village, il peut compter sur l'alliance de Kinkoso, de Kimawungu et de Kilumbu. Le chef de Kikuti sent bien que, livré à ses seuls moyens, il ne tardera pas à succomber et à voir livrer son village aux flammes. Pour se trouver donc en meilleure posture militaire et équilibrer les forces, il s'adresse à un chef voisin, le chef de Kinkutu pour implorer son aide : **wiisi dya biyulu ku mfumu Kiŋkutu.** A remarquer que des unions matrimoniales l'unissent à ce dernier d'une communauté d'être. Il lui expose son cas ; lui promet bien plus qu'il ne pourra jamais donner, mais il compte sur l'anéantissement de l'être de son voisin, et sur la question qui se pose de l'héritage des biens qu'ils comptent obtenir, fut-ce de force, de l'adversaire.

Kinkutu et ses puînés se laissent aisément convaincre et en signe d'alliance, instrument de preuve du pacte, les deux souverains du clan **bakɔmwɛɛnɛ kitaambi.** Il s'installent à terre l'un vis-à-vis de l'autre. Le chef de Kinkutu frotte la plante du pied gauche contre la partie correspondante du pied de Kikuti. Puis la cérémonie reprend avec le pied droit et le pacte d'assistance mutuelle est conclu. Le chef de Kikuti regagne son village avec les guerriers de sa suite. Nous sommes au stade de guerre déclarée entre Kinkutu et Kinzau sans qu'il y ait déjà des violences.

Après le départ de son nouvel allié, le chef de Kinkutu convoque ses jeunes gens. Il donne l'ordre de battre le **ŋgɔɔŋgi** double cloche en fer à cheval sans battant métallique qui y adhère. On la frappe à l'aide d'une pièce de bois indépendante. Ce double gong rassemble la jeunesse dispersée au village. A l'intention de ceux qui se trouvent au loin, le chef fait battre le tambour-téléphone **mɔɔndɔ,** pièce monoxyle percée dans un tronc d'arbre. Une fente longitudinale coupe les deux parois latérales en deux lèvres d'épaisseur inégale, produisant par-là même au choc un ton haut et un ton bas. Utilisé autrefois à la transmission du langage, lorsque la langue de nos jours a subi le grave dommage de la perte de la tonalité, son utilité primordiale s'est perdue. Ce que nos gens

en comprennent encore actuellement, ce ne sont que quelques ritournelles bien définies, comme **lukuta buta buta**, ramassez tous vos fusils. Tandisque un détachement se groupe pour attaquer l'ennemi, un autre détachement s'attaquera aux communications, coupant les ponts de lianes qui relient les deux rives des rivières et par ce geste circonscrivent la lutte à une région bien déterminée.

Outre le signal du **mɔɔndɔ** citons encore le signal de guerre à la trompe **mpuuŋgi**, trompette faite d'une défense d'éléphant. Enfin le chef de Kinkutu donne l'ordre de battre le tambour **ŋgɔma siimbu**, tambour que l'on bat chaque fois que le chef boit son vin de palme. Cet ensemble de cacaphonie formidable sert uniquement à convoquer ses braves : **bɔɔkila makɛsa.**

Dès que la jeunesse a perçu un de ces signaux, elle ramasse les fusils pour venir se mettre à la disposition du chef de Kinkutu. Une fois réunie, le chef met cette troupe de jeunes en demeure en disant : „Je ne veux plus vous voir tant que vit le chef de Kinzau ; je ne tiens plus à vous adresser la parole, tant que son village n'a pas disparu dans les flammes." Il rentre dans le case, s'y munit de deux ou de trois calebasses qui font service de poire à poudre **bitutu bi tiya,** fait partager leur contenu à ses miliciens, leur remet un ou deux sacs de scories de forge **ŋgɔɔtɔ zi mpuunsu.** Voilà de quoi commencer. Pour le reste, son allié à Kikuti n'a qu'à les fournir en matériel. Le chef de Kinkutu se pose alors à l'entrée du village, sur le sentier qui mène à Kikuti. Il écarquille les jambes **takidi maalu,** puis tous ses guerriers passent un à un en travers de cette ouverture. C'est après s'être soumis à ce rite que la bande de cinquante, de soixante guerriers se rend à Kikuti.

Arrivés là, ils y prennent un engagement avec les guerriers de Kikuti : point de repos tant que le village du chef de Kinzau reste debout. Au refus de considérer ce chef comme futur sujet du droit, répond la résolution de faire passer son groupe d'habitations par le feu. Dans le plus grand secret ils entourent de nuit les cases de ce village, puis après un pillage en règle, ils y mettent le feu. Surpris les habitants fuient dans toutes les directions, quelques coups de fusil achèvent de changer la retraite en panique. On se saisit de trois à quatre femmes, plus il y en aura mieux cela vaudra, et en avant en route pour Kinkutu. Ce sont là les profits du métier. Les valeurs versées pour la mise en liberté de ces femmes **mbaki**

échoient évidemment au chef de Kinkutu exclusivement. Si ces jeunes gens **ba ŋkwa kiyulu** ne parviennent pas à remplir leur engagement, on les couvre de risées, le jour où ils se résoudront à rentrer au village.

Le groupe qui compte un tué ou quelques blessés, implore sans tarder une trève avec suspension d'armes. Un appel à l'arbitre de l'endroit, car la personne de l'arbitre est inviolable ! **taambala ɣɔɣɛlɛ**, il fait battre le tambour cylindrique à double peau. Ce signal marque la fin de la lutte, l'arrivé du plénipotentiaire et prévient par le fait même un coup malheureux sur la personne de l'arbitre. Celui-ci d'ailleurs ne se présente pas seul, mais accompagné de quelques gamins porteurs d'un coq et d'une jarre de vin, preuves que le messager de paix, commissionné par l'aîné d'un des clans adverses, ne parle pas en simple particulier.

Il y eut un temps où comme insigne de son commissionnement, l'aîné du clan qui l'avait commissionné, lui remettait un **mbɛɛlɛ nsaaŋgu**, coutelas d'apparat, utilisé il y a bien longtemps au cours de certaines danses. Le rite portait le nom de **tɔlula mbɛɛlɛ**, m. à m. briser la lame d'un coutelas, rite expliqué par la formule **tutɔlwɛɛlɛ**, nous voici réduits à rien. A-t-on jamais brisé effectivement un couteau ??? Il est probable que si cependant. Des réponses contradictoires que l'on reçoit à droite et à gauche on concluerait difficilement à un usage communément admis.

Dans les traditions de Situ sur la haute Lumene, on nous raconte qu'un chef, faisant la paix avec le grand chef de Bankana, établi sur la moyenne Lufimi, fit briser deux fusils, que l'on enterra. Dans le bassin de la Nsele en tout cas, ces rites ne semblent pas avoir été connus. L'arbitre y agite son bâton de justice et à ce signe il se fait connaître en qualité de commissionné. L'appel aisément reconnaissable du tambour **taambala**, suivi de l'arrivée de cet homme, impose d'office une trève d'armes. Les aînés des clans en litige composent une cour de justice, qui aura comme charge de déterminer les trois éléments suivants : qui porte la responsabilité civile de : *a*) la nature de l'obligation, dont la non-exécution se trouve à l'origine de cette guerilla ; *b*) la réparation des dommages causés, suites de la guerre, comme seraient : incendie des huttes et de leur contenu, détériorisation des plantations ; *c*) la remise de l'indemnité de mort pour les tués, de l'indemnité

de sang pour les blessés des suites de la guerre. Supposons la contestation d'une certaine importance, le suzerain du clan mis en tort n'hésitera pas à mettre en vente un frère cadet, un neveu, après la mise aux enchères des personnes esclaves de son clan, pour se trouver à même de faire face aux sanctions énormes qu'il sera tenu de subir. Le dédommagement pour un meurtre en pleine bataille ou pour une perte de sang suite à une blessure reçue, ne diffèrent en rien de l'indemnité qui sanctionne l'homicide ou de l'effusion de sang en dehors du conflit armé.

Tant que durent les opérations militaires, c'est-à-dire trois, quatre jours au plus, le saisissant garde ses captives chez lui au village. Il lui est loisible, s'il craint un coup de main, d'écarter ses prisonnières du théâtre des opérations, pour les confier à la garde des membres de sa parenté, qui résident ailleurs. Le gardien en ce cas succède en tous droits et devoirs au saisissant. Pour autant que la chose soit possible, on veille à ce que la personne, qui a refusé d'exécuter ses obligations, ignore l'endroit où l'on garde les personnes saisies. Dans l'ignorance du lieu de leur tenue en contrainte, il ne cherchera pas à y rencontrer des connivences pour faciliter leur évasion. Il se trouve de plus dans l'impossibilité de s'informer, comment on traite les siens dans leur captivité, et ce défaut d'information lui laisse libre cours de s'imaginer les pires traitements.

Afin de mieux assurer la garde des personnes contraintes, on rencontre des saisisseurs qui, si le pays s'y prête, vont les installer sous surveillance en pleine forêt. Le saisisseur n'obtiendra cependant pas des siens, qu'ils lui remettent ces personnes, avant qu'il ne leur ait remis, sous forme de décharge, un coq et une jarre de vin.

Si la personne privée de la liberté de ses mouvements, parvient à tromper la vigilence de ses gardiens ou si le groupe des captives parvient à regagner son village d'origine, l'obligation de constituer encore un titre est éteinte par le fait même. La parenté restée au village fête le retour des prisonnières par quelques coups de fusil en leur honneur **tiya tuɣɔɣɛlɛ**. Une cérémonie toute pareille a lieu chaque fois que les personnes, saisies et vendues par le saisisseur, sont parvenues à se sauver de chez leur dernier propriétaire, pour regagner leur village clanique. L'arrivée des blancs avec l'occupation

de plus en plus intense du pays a favorisé ces évasions, qui restent cependant exceptionnelles.

Luyeye Mbwa, de Mputi, retrouva de cette manière, vers 1902, de son statut de citoyen libre. Binzangi, de Yinda, versa pour l'acquérir six pièces de tissu de 1,5 fr. pièce. Notre propriétaire n'ayant pas tous ses apaisements, revendit notre homme à Mayasi, esclave lui aussi des gens de Kilwanda, mais dont le savoir-faire lui obtiendra la tutelle du clan. Luyeye profita du désarroi, provoqué par l'arrivée inopinée d'un européen, pour se sauver. Il se garda bien de rentrer chez son premier propriétaire, où il ne tarderait probablement pas à être rejoint par Mayasi. Il ne se présenta pas non plus dans son village clanique, dans l'ignorance dans laquelle il se trouvait du véritable motif de sa mise aux enchères. Léopoldville commençait à attirer à ce moment, tous ceux que la vie au village ne retenait plus. Combien de temps y passa-t-il? Au mois de mars 1943, je le retrouve dûment installé à Kimbambu où on lui avait fait fête lors de son retour parmi eux.

Les natifs expliquent cette extinction de l'obligation en affirmant que seule la présence de l'otage pose une garantie pour la satisfaction de cette obligation. Si l'ayant-droit réclame les instruments qui constitueront le titre, la parenté des fuyardes est en droit de lui demander : „Où se trouvent les **mbaki**?" Une fois disparu ce gage, toute prétention à réclamer son droit apparaît vaine.

Il y a fort longtemps résidait à Kinkosi un certain Makengo Madya Nkadi, qui un beau jour se permit des relations suivies et illégitimes avec une jeune femme Nkenge de Kimbata Mfinda. Était-il au courant que cette Nkenge n'était plus libre? Mbunsu fiancé de cette jeune fille se présenta donc chez l'amant pour exiger compensation de son droit lésé. Renvoyé avec de belles promesses, Mbunsu ne tarda pas à joindre des menaces à ces prétentions. Comme cela non plus ne semblait pas toucher Nkadi outre mesure, Mbunsu s'empara de Zowo, jeune fille de la parenté de l'homme malhonnête et la mit au carcan.

Madya Nkadi sentait bien que sa position allait tourner mal et que ses tergiversations n'auraient plus d'effet. Il manda donc un arbitre qui vint mettre un terme à la procédure suivie par Mbunsu. Madya reconnaîtrait le droit lésé en remettant vingt couvertures du nom de **manyɛɛmɔ** aux mains de l'arbitre, moyen-

nant quoi, Mbunsu consentit à remettre Zowo aux mains de l'arbitre lors de son retour chez Madya. Le conciliateur vint exposer ces désiderata à l'amant. Celui-ci emprunta dix couvertures et expédia cette première tranche à son demandeur. Est-ce ce premier geste qui présageait favorablement du second encore à venir, qui rendit la surveillance de l'otage moins sévère? Toujours est-il que Zowo parvint à se dégager du carcan et à s'évader sans éveiller des soupçons. Elle se sauva chez Makengo Madya Nkadi. Des cris de joie, des coups de fusil en son honneur l'y accueillirent **maambu masukidi**, son otage en fuite, il ne resta à Mbunsu aucun moyen légal pour prouver l'existence d'une obligation non encore satisfaite.

Éteinte par inadvertance, il reste interdit à l'ayant-droit de saisir de nouveaux otages pour remplacer ceux qui se sont sauvés. Qui se risquerait à le faire, malgré l'usage contraire, peut s'attendre à se voir mis en tort par n'importe quelle cour de justice saisie de cette affaire. Cette manœuvre, toute contraire aux usages, porte le nom de **yɔka bikubi**. Il n'avait qu'à prendre ses droits mieux à cœur. Ajoutez à cela que le groupe clanique des otages libérés par la fuite, ne peut manquer de contre-saisir des personnes dans le groupe des saisisseurs. Le triomphe leur est assuré. Qu'ils saisissent donc un bon nombre de personnes pour que leur ancien ayant-droit paie et lourdement.

Pour prévenir précisément toute fuite, les usages ne voient aucun inconvénient à ce que les otages pris par rapt soient mis aux arrêts. Comparons en effet le traitement du **mwaana mfuka**, otage de par la volonté du suzerain clanique et le **mbaki**, otage pris par rapt :

le **mwaana mfuka** jouit de sa liberté de mouvements au village ; il se trouve au village de l'ayant-droit sur la personne ou sur les appartenances de son père juridique ; ne peut être considéré comme esclave tant qu'il n'est pas évident que son père juridique n'a pas renoncé à l'assemblage des instruments en vue de la constitution du titre ;

le **mbaki** lui est mis au carcan ; fut entraîné au village du saisissant contre sa volonté et contre celle de sa parenté ; est à classer en tout semblable à l'esclave qu'il faut libérer à prix d'argent, après avoir satisfait en tout premier lieu à l'intégrité de la dette,

qui se trouve à l'origine de ce rapt ; mais la fuite du **mbaki** éteint toute l'obligation ; tandis que celle du **mwaana mfuka** ne l'éteint nullement.

Comme les Bakongo ignorent l'usage des maisons d'arrêt, ils conservent leurs prisonniers et leurs prisonnières dans des cangues dont il nous reste à dire quelques mots.

Contrairement à ce que l'on signale ailleurs, les personnes enlevées par rapt et mises aux entraves, n'étaient astreintes à aucune besogne. On voit d'ailleurs difficilement comment elles s'en occuperaient sans imposer un supplément d'efforts à leurs gardiens, forcés de leur fournir les matières premières destinées à la confection de nattes etc.

Sauf pour les liens métalliques, les villages des Bakongo ne disposent guère d'une réserve de cangues. Lorsque l'occasion s'en présente, on en fabrique une. L'appareil n'est guère exigeant. La première poutre venue, nullement dégrossie, faisait leur affaire. A coups de hache, on y pratiquait un trou, destiné à recevoir et y tenir un membre, le cou ou le pied. Une fois la personne captive libérée, les saisisseurs utilisaient ce bois comme bois de chauffage, à moins de laisser pourrir la pièce ligneuse dans une hutte en proie aux fourmis blanches.

Le nom de **taka**, marque un appareil, percé d'un trou, dans lequel on introduit la tête de la personne soumise à la contrainte et qui lui serre le cou, ce nom désigne une entrave de bois, bûche pesante, qui porte une ouverture à une de ses extrémités. Cette ouverture en forme de fourche naturelle permet d'y enfoncer le cou de l'otage. **Sa mbaki mu taka**, enfoncer le cou d'un captif dans une entrave de ce genre. On met aux entraves toutes ces personnes contraintes pour les empêcher de se sauver. (L'instrument vient aussi à point, chaque fois qu'il s'agira de garder des fous furieux.) Nos gens pour se procurer le nécessaire, se rendaient en forêt, y coupaient un jeune arbre de cinq à six mètres de long, qui à son extrémité libre présentait une fourche naturelle **taka ditakama.** La personne contrainte se tient assise sur le sol, le buste vertical. La fourche du tronc, qui sert d'entrave, lui serre le cou. Les indigènes ont pris la précaution de forer des trous dans cette fourche, trous qui en percent les branches de part en part. Ces ouvertures vont permettre, une fois le cou de la victime engagée

aussi loin que possible dans l'ouverture que présente la fourche, de glisser un bâton de fermeture derrière le cou et de prévenir par là toute possibilité d'enlever le carcan. Ce genre de cangue retient le prisonnier, dont on a par surcroît lié les mains derrière le dos, dans l'immobilité la plus absolue. Les Noirs d'ici ne possèdent aucune notion semble-t-il d'un appareil percé de trous, utilisé ailleurs, et dans lequel on introduit la tête et les poignets de la personne contrainte. Chaque fois que le prisonnier devait se déplacer, une tierce personne soulevait l'extrémité de la poutre restée libre et posée sur le sol. Il suffit à cet aide de déposer ce bout, pourque, rien que par cette manœuvre, l'otage se trouve dans l'impossibilité de faire encore un pas en avant. Il s'est trouvé des gagistes, qui n'ont point poussé l'entravement au point qu'une marche à reculons exigeait toutes les ressources physiques de la personne contrainte. Pour un déplacement un peu conséquent, il n'était nullement exclu qu'on doive enlever l'entrave.

Un autre modèle est la cangue connue sous le nom de **kikyaadi**, et celle connue sous le nom de **kiku**. Elles ont ce point de commun avec l'entrave dite **taka** qu'elles aussi sont des appareils en bois. Mais alors que l'appareil dit **taka** enchaîne l'otage au cou, nous voici en présence de cangues qui s'attachent au pied, rarement aux poignets. La torture dont nous parlons est provoquée par une pièce monoxyle fort lourde percée d'un trou large assez pour y fixer une, voire les deux jambes. Les prisonniers récalcitrants ou les fuyards rattrapés, se calmaient promptement, si on ajoutait à la cangue au pied, une seconde au poignet, ce qui forçait les patients à rester étendus à terre dans l'impossibilité absolue de se déplacer.

A cet effet on utilisait généralement le bois du **mmɔɔmbɔ** que l'on avait au préalable percé d'une ouverture **ɣuundu**. On n'a pas eu connaissance du système de deux poutres juxtaposées et dont l'application de l'une sur l'autre constituait la cangue. L'opération de percer ce trou porte le nom de **zɔkutuna nnti** ou de **tɔɔta nnti** et n'exige pour tout instrument qu'une petite hache indigène **kyuubi, kisɛɛŋgɛlɛ** ou **sɔka**.

Tant que la personne privée de sa liberté, n'offre pas de résistance ou qu'on ne la surprend pas en une tentative de fuite, le saisisseur se contentera d'enfermer la personne saisie dans une cangue au

pied droit seulement, pour détenir l'otage avec plus de sûreté. Mais si cette personne profite de ce qu'elle parvient à marcher encore qu'avec peine, pour s'essayer à la fuite, elle peut tenir pour assurée, qu'on va l'attacher les deux pieds dans un bloc, ou ce qui est plus pénible encore, les deux pieds et les deux mains. Dans ce dernier cas l'otage doit se coucher, comme nous l'avons fait remarquer, à côté de son instrument de torture.

Quelques coups de hache donnent à l'ouverture pratiquée dans la cangue une largeur suffisante pour y passer le pied ou le poignet. L'opération suivante consiste à fixer des morceaux de bois entre la jambe prise au-dessus du mollet et les parois internes de l'ouverture dans la cangue de façon à empêcher le membre ou les membres qui s'y trouvent engagés, de se retirer. Il suffisait pour obtenir ce résultat d'enfoncer des coins en tapant dessus à l'aide d'une autre pièce de bois traînant à terre.

Passe pour synonime de **taka** le terme **nsuku** connu et utilisé dans des circonstances analogues chez les Bayaka de Popokabaka sous la forme dialectalement diverse de **tsuku**. Du même radical on y entend encore **msuku**, esclave et Basuku, nom d'une tribu soumise autrefois, assure-t-on à Popokabaka, à l'autorité du chef Kasongo-Lunda. Gêner de cette manière les mouvements d'une personne porte le nom de **sa mu nsuku** ou de **kaaŋga mu nsuku.**

Si des cangues ligneuses on passe aux entraves métalliques, incomparablement plus rares évidemment que les premières, nous rencontrons le vocable **kiŋgɔyɔɔŋgɔ,** barre de fer en forme de „m" traversée vers les extrémités des jambages par une tringle métallique qui, enfoncée dans des ouvertures des jambages, va permettre de fixer les membres du contraint dans ces menottes indigènes. Ce lien retient soit les mains, soit les deux jambes. Les Bakongo n'ont jamais pratiqué la méthode, qui consistait à fixer dans une même cangue un poignet du détenu et un poignet du surveillant. Ces entraves métalliques ne sont autre chose que des brides d'un fusil détérioré **nnsuuŋga,** brides légèrement élargies et adaptées à leurs nouvelles fonctions. Les natifs ont attendu l'arrivée des européens pour connaître l'usage de chaînes.

Le vocable **nnluuŋgu** remplace avantageusement le terme **kiŋgɔyɔɔŋgɔ** pour désigner ce même système de cangue.

Mais outre le fait d'arrêter les prisonniers, de s'assurer de leur

personne, en limitant leurs mouvements, les natifs attendent de la torture que provoquait l'application de ces cangues, d'apporter, par sa violence toujours renouvelée, sa collaboration dans la destruction intime, fut-ce dans une de ses appartenances, du clan qui s'obstine à renier ses obligations. Rappelons-nous en effet que notions de paternat et de vie sont des notions réversibles. Qui s'attaque au droit du paternat s'attaque par le fait même à la vie.

La personne mise à la cangue ne pouvait être d'aucune utilité immédiate pour le saisissant, sauf à hâter la satisfaction de ce à quoi l'aîné du clan des personnes saisies est obligé. Et puisqu'il n'y a pas moyen de retirer le moindre bénéfice de l'otage enchaîné de la sorte, il ne reste plus que de le tracasser, pour jouir au moins de sa douleur tout en hâtant l'exécution du droit. Il se peut en effet que les cris de douleur poussés par les contraintes, soient rapportés chez l'aîné de leur clan et déterminent cet homme à venir hâter leur délivrance.

L'application seule déjà de la cangue au cou ne tardait pas à y ouvrir des plaies dans lesquelles venaient se loger des punaises. Mais outre cette torture, le saisissant reste libre de lier les bras de la victime **susukila mɔɔkɔ** ou **ɣilula mɔɔkɔ** de façon que le moindre mouvement devienne absolument impossible. Ce résultat obtenu, on transporte la personne contrainte au beau milieu de la place publique, exposée au soleil, aux piqûres des mille insectes sans nom, et cela sans se trouver à même de faire le moindre mouvement pour les écarter. Pour augmenter encore le supplice, la parenté du saisissant pouvait mettre le captif debout ou le coucher à volonté dans le sable surchauffé.

Nous avons fait allusion à la pratique de lier les mains sur le dos **ɣilula mɔɔkɔ**. On y distingue aisément le verbe **ɣilula**, tourner, retourner, imprimer une direction contraire, opposée à celle du mouvement naturel. La ligature des mains, non utilisée sans doute comme torture, mais comme moyen de prévenir l'évasion de la personne soumise à la cangue, ne manquait pas, si le supplice se prolongeait, de constituer à elle seule déjà une torture fort pénible, surtout qu'il s'est trouvé des gens qui, pour faire gonfler les chairs, s'amusaient à y verser du sable fin, surchauffé au soleil.

Lier les mains ne se faisait pas à l'aide du lien **wɛlɛ wɛlɛ** connu pourtant pour sa solidité, mais que garnissent des épines, de là

le proverbe **wɛlɛ wɛlɛ, mbɛɛlɛ ifula Nyyaka**, le lien du nom de wele wele présente les mêmes caractéristiques que le coutelas forgé par les artisans des Bayaka. Sur des prisonniers des menotes de ce genre ne peuvent manquer de provoquer des lésions aux mains des patients, avec comme résultat une diminution de la valeur marchande, au cas où le saisissant devait se résoudre à offrir les personnes saisies au plus offrant. Il n'y a que son avantage qui puisse arrêter le saisissant de poursuivre jusqu'au bout son action en destruction. Les liens connus sous le nom de **mfuki** présentent d'ailleurs une solide garantie de sécurité, tout en évitant les inconvénients.

Pour augmenter les souffrances, il s'est trouvé des saisissants, qui saupoudraient les chairs gonflées de leur victime avec des cendres encore toutes chaudes, soustraites au foyer. D'autres enfin expédient la jeunesse ramasser des fourmis piquantes, qu'ils ordonnaient de jeter sur cette personne soumise à la cangue. Un moyen fort commode d'attirer ces fourmis consistait à se tailler le carcan dans le bois de l'arbre sur lequel elles se tenaient habituellement, comme sont les arbres du nom de **kinsakila, nnsaambu luti.** On rencontre encore des vieux qui se rappelent fort bien que, dans leur jeunesse, ils ont assisté à des spectacles de gens torturés de cette façon et ce durant des cycles lunaires.

Ajoutons de suite que le saisissant, qui garde l'espoir de vendre ses otages, modérera sa cruauté. Car une personne contusionnée, blessée, affaiblie, mise aux enchères, voit sa valeur de vente diminuer d'autant.

En d'autres occasions, on liait la personne saisie dans un panier **nntɛtɛ,** tressé dans une feuille de palmier élaïs, puis, ficelée de la sorte, on la suspend sous le toit de la hutte, tout juste au-dessus du foyer, pour que la fumée qui s'en dégage, l'incommode violemment au point de lui couper la respiration.

Un traitement de ce genre échut à Ntuta. Ses détenteurs à Kimbata Mfinda libéraient Nduka son aîné, poussés non par des motifs humanitaires, on le verra bien, mais pour le mettre en état de réunir le nécessaire, en vue de satisfaire à l'obligation contractée. Pour stimuler son ardeur dans la collecte de fonds destinés à satisfaire à cette obligation parmi sa parenté à Kinzinga, les

tortionnaires avaient tenu qu'il assistât aux vociférations de Ntuta, que la fumée suffoquait.

Il y a eu probablement bien d'autres tortures en usage, car le saisisseur a carte blanche. On laisse à son esprit inventif de torturer son otage pris par rapt. Personne n'y trouve quoi que ce soit à redire.

Il existe cependant dans la coutume même un frein à cette saisie de personnes, en ce sens qu'il était interdit d'empoigner des personnes sur la place même du marché, ce par souci de ne point détruire le marché. Par un acte dans lequel ils s'engageaient, les chefs, qui possédaient le marché, s'engageaient à ne point amarrer violemment des personnes à l'endroit où se faisaient les transactions. Ils s'engageaient pour le cas où ils rencontreraient sur la place du marché celui qui leur refusait ce à quoi ils avaient droit, d'en appeler non pas à la force brutale, mais au bon sens de leurs collègues. L'entente s'est réalisée autrefois, suite à la mutuelle tradition d'un instrument de preuve, en présence des contractants, des témoins et des garants du sens de cette preuve instrumentale muette. On la retrouve à l'origine de tous les marchés de la région.

Les trois propriétaires fonciers Nzau, Lula et Nsimbu, possesseurs du marché de Lula, s'étaient mis d'accord par un pacte d'amitié, dont la loi est l'égalité, de ne jamais se rendre maître d'une personne, qui appartient à n'importe quel titre à un de ces trois groupements, tant qu'elle se trouverait sur la place du marché, dit Nkenge. Il était entendu, et ce de temps immémoriaux, que celui d'entre eux, qui dans un mouvement irréfléchi de colère, négligerait cette règle de conduite et se permettrait de surprendre des **mbaki**, non sur les abords du marché ou sur les routes qui y mènent, ce qui était toléré, mais sur la place même du marché, se verrait sans tarder rappelé à l'ordre, par une action en représailles de la part de ses co-contractants, qui serait autorisés à prendre chacun pour son compte autant de **mbaki** qu'ils pourraient en attraper dans le clan du saisissant. Il s'agissait là en somme d'une dernière tentative, obligatoire celle-ci, de régler l'affaire par une procédure extra-judiciaire.

Le saisissant sera tenu, car telles étaient les clauses de l'accord, 1° de renvoyer, sans rançon, toutes les personnes saisies sur la place du marché ; 2° de constituer une rançon pour chacune des

personnes de ses appartenances saisies par ses deux co-contractants.

Quand l'aîné du clan qui s'obstinait à refuser satisfaction, faisait appel à un arbitre, commissionné à cet effet, et a donné satisfaction dans le délai convenu avec le chargé d'affaires de son saisisseur, il a dû faire face aux dépenses que voici : *a*) satisfaire au dû, pour la sûreté duquel le créancier s'est mis dans l'obligation d'empoigner des otages ; *b*) une rançon pour toutes et chacune des personnes saisies. Alors seulement le ou les saisisseurs des personnes contraintes feront enlever les coins **sɔluna nnti** qui serraient les membres des otages dans le trou **ɣuundu** du carcan. Les voici libres et remises à l'arbitre commissionné. La voie de fait cède la place à l'accord interclanique de reconnaissance des droits. Une action en justice a remplacé la procédure en exécution de la part du saisisseur sur des appartenances de son débiteur.

Le chef de clan des personnes contraintes, comme le *sui iuris* du clan saisissant sont tenus de passer chacun pour soi une décharge à l'arbitre commissionné par eux pour traiter, moyennant versement de rançon, de la libération des captifs. Dans le grand nombre de cas cette décharge ne dépassera pas la valeur d'un coq et d'une jarre de vin de palme.

La procédure due à la prétention s'étant terminée par la solution intégrale, voici ces personnes délivrées qui rentrent au village où les attend une petite cérémonie de bienvenue. Le saisissant a étendu de la terre blanche sur le haut du front de leur père juridique en guise de décharge valable aussi en droit sacré. En triomphe un cortège ramène les otages chez eux. Quelques coups de fusil les accueillent. On tue un coq. Tout le village se livre à la joie **tunuuŋgini**, nous venons d'échapper à un grand malheur !

Le saisissant a touché le montant tarifié de la sanction. Il n'insiste pas pour obtenir une rétribution pour la nourriture dont les otages ont profité. Nul d'ailleurs n'estime qu'il aurait consenti à faire de faux frais à leur intention. Si chaque personne captive a eu son pain de manioc assaisonné de feuilles de manioc, de quoi se plaindrait-elle ? Pensaient-elles avoir droit à une tranche de viande chaque fois que la chasse avait procuré quelque gibier ? Le saisissant a distribué la chair aux siens. Des épinards, plat national dans toute cette région, suffisent amplement à la sustentation de ces étrangers.

Pour obtenir la main-levée nul recours à une cour de justice n'est requis. Un arbitre commissionné pour cette question, s'en va trouver le saisissant ou son délégué. Il s'enquiert des désidérata, les transmet au clan commettant, apporte des contrepropositions et finalement vient payer la rançon. Ce ne sera qu'après l'acceptation de cette dernière, que le même conciliateur ramène les personnes contraintes jusque chez leur aîné du clan. Avant de constituer le payement intégral de la rançon **kuula** leur aîné de clan ne doit pas espérer pouvoir rencontrer ces personnes détenues, même après la remise des premières tranches des versements.

Mais lorsque la saisie des personnes ne produit pas l'effet désiré, et ceci se constate si l'aîné ne se présente pas en personne ou par son délégué pour entamer les transactions en vue d'obtenir la main-levée, le saisissant est autorisé à vendre ces personnes pour rentrer dans ses fonds et du même coup, diminuer l'être du clan, qui renie ce à quoi il est tenu.

Il existait dans ce pays un certain nombre de marchés d'esclaves spécialisés dans la vente de cet article. Les informateurs citent le marché de Konso Kilwanda, désert à l'heure qu'il est, malgré une triple tentative de lui infuser une nouvelle vie (1945). Mes informateurs citent encore le nom de Kiyengo, localité qu'ils situent dans les environs de Malele près de la frontière de l'Angola ; enfin on signale qu'en Angola dans le bassin de la Tau, il devait y avoir autrefois un marché qui connut une certaine célébrité.

Le grand nombre de marchés ne se prêtait pas non plus à la vente d'hommes. Des témoins affirment qu'au marché du Nsona près de Kimbata Mfinda des personnes n'ont jamais été vendues aux enchères. On cite de même le marché délaissé aujourd'hui de Nkenge dans les environs immédiats du village de Kinkenge. Il se tenait autrefois un marché dit Nkandu na Kintoma entre Kimbata Mfinda et Kinzinga. Au temps où les natifs le fréquentaient, car il est délaissé actuellement, il a été témoin, nous assure-t-on, de quelques ventes de personnes, contrats de vente qui par leur rareté même n'ont pas attiré l'attention. Il faudrait probablement faire une remarque analogue pour le grand nombre d'autres marchés.

Mais outre ces rendez-vous déterminés, celui qui voulait se procurer des esclaves ou s'en défaire, pouvait s'adresser au chef

du premier venu des villages indigènes, sûr d'y trouver sans trop de peine ce qu'il cherchait. On aimait cependant à vendre au loin, du bassin de la Nsele jusque sur la rive droite du Kwango par exemple. Les villages à partir de Mpese Bikolo jusque vers Nsongo Lwafu sur la rive droite de la Nsele et par-ci par-là un ou autre village ont encore de nos jours la réputation d'avoir été autrefois des vendeurs d'esclaves acharnés. De cette pratique il reste encore cette trace dans le fait que les Badiki-diki de la Lwidi et de la Lumene, sous-tribus des Bakongo, ne désignent ces riverains de la Nsele que sous le vocable de Basai. Or **nsai**, pluriel **basai**, veut dire esclave. C'est dire assez que les traficants d'esclaves n'y chômaient pas.

On peut voir une nouvelle confirmation de l'importance de ce trafic, en dehors de tout marché, dans le fait que les informateurs n'hésitent pas à affirmer, que le trafic le plus important avait lieu de main à main dans les villages. L'expérience avait appris aux natifs que la foule et le bruit qui accompagnent nécessairement un pareil rassemblement, favorisent la fuite de l'esclave mécontent de son sort, pour peu qu'il soit entreprenant.

Peut-on trouver une indication au sujet de l'origine d'un bon nombre d'esclaves, dans le fait que depuis la Lukunga jusqu'à la Lumene et probablement encore au-delà, on donne le nom de Mumbala comme synonime d'esclave? Ce détail est d'ailleurs à rapprocher de ce que nous disions au sujet des Basuku, nom d'une tribu voisine, qui occupe la région située, à l'Est et au Nord-Est des Bayaka et dont le nom passe pour synonime d'esclave dans toute la région de Popokabaka. (p. 293)

La vente comme l'achat d'esclaves pouvait demander des déplacements considérables et constituait une expédition, à ne point laisser à l'improvisation. On part en groupe de quinze à vingt hommes armés de fusils, qui protègent la troupe. Cette compagnie en armes prend la tête du cortège et précède d'une centaine de mètres le groupe de jeunes gens porteurs de valeurs d'échange. C'est dans ce nombre que nous retrouvons les esclaves à vendre. Cette association n'a aucune idée belliqueuse et elle fera l'impossible pour éviter ses semblables. Le terrain dans l'entre Nsele-Kwango s'y prête d'ailleurs. Pays légèrement vallonné, de savanes à perte de vue et de villages parcimonieusement répartis. A la

moindre alerte l'avant-garde se replie vers le gros de la bande qui suit. En s'approchant des villages, on se gardera bien de s'y aventurer à moins d'y compter de la parenté. Les imprudents en effet s'y verraient vite écrasés sous le nombre et vendus sans autre forme de procès. La caravane contourne donc les localités habitées, pour retrouver le sentier de l'autre côté de l'agglomération. La nuit se passe à la belle étoile et nos voyageurs comptent surtout sur les provisions emportées de chez eux. Les gués des rivières n'offrent un secret pour personne. Quand à la fin du troisième jour de marche forcée, la caravane arrive aux bords du Kwango, des passeurs d'eau **nsaau** leur font passer le cours d'eau.

Arrivée chez les Bayaka sur la rive droite, la caravane s'installe près d'un village connu des trafiquants d'esclaves : **bɛɛtɔ baantu twiisidi**, nous voici pour acheter des esclaves. On les présente. On discute le prix, car entre claniquement étrangers, le crédit reste chose inconnue. Il s'agit de payer au comptant. Puis en route pour le retour, sans égards faut-il le dire? pour les pleurs de ceux que l'on sépare et qui ont tout lieu de croire que la séparation sera définitive. En avant ! On marche beaucoup, on mange peu.

Qui désire que son esclave ne se reconnaisse pas durant ces déplacements, peut avoir recours au procédé que voici : on le lie dans un panier avec les mains derrière le dos, une feuille appliquée sur chaque œil. Puis on attache ce paquet à un bâton de portage et en route sur les épaules de deux forts gaillards.

La vente de la personne empoignée pour assurer l'exécution d'une obligation, éteint la créance, sans qu'il faille avoir égard au montant du prix d'achat. Si la recette dépasse le dû, le saisissant n'est pas tenu à restitution d'un surplus, exactement comme dans l'hypothèse contraire, la personne qui est tenue d'une obligation ne saurait être contrainte une seconde fois en vue de constituer un supplément, si la vente de l'otage n'avait pas atteint un montant attendu.

Offrir des personnes aux enchères est une extrémité, à laquelle le clan du saisissant n'accède qu'en se résignant à l'inévitable, après avoir inutilement sommé l'aîné du clan, qui a obligation, et après de nombreux délais, aux termes desquels l'exécution de l'obligation aurait dû être effective. C'est que la vente inflige à l'objet de la transaction la mort civile en tout clan et détruit le

patrimoine du clan de celui qui doit, patrimoine dont ce puîné vendu constituait la richesse et la force .

Note. Le prix de l'esclave

L'esclave est un bien du patrimoine clanique que le droit noir groupe parmi les biens aliénables. Le prix versé est une résultante d'éléments variables et dont les principaux sont les suivants :

1. Le sexe de la personne offerte aux enchères : toutes choses égales d'ailleurs, une femme se payait plus cher qu'un homme ;

2. L'âge de la personne présentée : on n'estimait pas à prix égal un enfant, un adolescent, un homme mûr et un vieillard ;

3. Le physique de la personne et son état de santé.

A titre d'indication voici quelques prix payés pour un adulte valide :

a) Prix payé en couvertures : petite couverture, prix : 1,5 fr. (1910) ; grande couverture, prix : 2 fr.

Pour un homme : 100 petites couvertures ou 50 grandes ; pour une femme : 150 petites couvertures ou 75 grandes.

b) Prix payé en boîtes de poudre : un homme : 2 grandes boîtes ; une femme : 2 grandes boîtes.

c) Prix constitué en perles :

1° Pour un homme : un enfant, de 1500 à 1800 perles ; un jeune homme, 3000 perles ; un adulte, de 2500 à 3000 perles ; un vieillard, de 100 à 500 perles.

2° Pour une femme : une jeune fille de 12 à 14 ans, 1500 perles ; de 18 à 20 ans, de 2500 à 3000 jusque 6000 perles ; une femme qui a eu des enfants, de 1000 à 2500 perles.

Les couvertures dont il fut question ci-dessus ne ressemblent pas aux couvertures de traite, qui inondent le marché. Il est question de couvertures échangées à Boma ou à Maquella da Zombo en troquant l'ivoire, puis transportées le long des routes de caravanes.

Les grandes boîtes de poudre portaient le nom de **malaata ma kintuumba**. Pour un Noir, les prix signalés dépassaient ses moyens. Le groupe clanique seul parvenait à constituer des prix de ce genre. Dans leurs légendes d'animaux, les Bakongo peuvent raconter que la Gazelle s'achète 30 esclaves d'un seul coup, que le Léopard en achète 15 en une séance du marché. La réalité était toute autre.

Qui par une décision arbitrale était mis en tort avec une sanction de 15 à 20 hommes à livrer en avait pour des années avant d'avoir liquidé un dû aussi formidable. Il pouvait faire le tour de son paternat et d'estimer heureux, si les emprunts chez ses puînés le mettent en état de se procurer 2 à 3 hommes à la fois. Le clan auquel ce dû devait revenir pouvait se féliciter, si à chaque échéance on lui remettait ce total.

Une forme récente de capture de personnes pour s'assurer d'un absent faillit tourner au tragique. Un policier Mbala Malela envoyé pour amarrer Pululu Kumbembi ne rencontra point l'individu recherché. Sans hésiter il mit la corde au cou de Nkusu, épouse du mari incriminé. Mais tout le village se dressa comme un seul homme contre cette façon de faire, rossa notre policier, ce dont l'intéressé se souviendra encore longtemps et délivra la captive. Le temps des **mbaki** est définitivement clos.

INDEX

		Pages
AVANT-PROPOS	X-XI (1944-45)	49
SECTION A		
Chapitre I. L'INFRACTION		
1. La cause, le conflit, en langage Kikongo		51
2. La nature de l'infraction en droit clanique : caractère purement dommageable, mais seulement dommage ontologique		52
3. La différence de nature entre l'infraction en droit européen moderne et en droit de peuples claniques		54
4. Trois objets de la gravité infractionnelle		55
5. La responsabilité civile		56
Chapitre II. LES CAUSES QUI ALTÈRENT LA RESPONSABILITÉ		
1. Les causes qui dégagent toute responsabilité		65
a. L'observation de la légalité		—
b. La légitime défense		68
c. La folie		69
d. La bonne foi		70
2. Les causes qui atténuent la responsabilité		—
a. La position d'une cause indirecte d'un accident		71
b. L'agissement sous l'empire d'une passion subséquente		73
c. La tentative du délit		74
3. Les causes qui n'atténuent pas la responsabilité		75
a. L'ignorance de la coutume		—
b. Le manque de discernement		76
c. L'ivresse		78

4. Les causes qui aggravent la responsabilité 81
a. L'être hautement contaminé du délinquant —
b. La récidive 82
Note : La participation de plusieurs à une même infraction 85

SECTION B

L'organisation judiciaire

Chapitre I. LA COMPOSITION DE LA COUR 179
Chapitre II. LA COMPÉTENCE 182
1. L'arbitre 188
Les insignes de l'arbitre 190
a. Le bâton de justice —
b. La peau de felin „nzuzi" 195
c. Le manteau de raphia 196
Les privilèges de l'arbitre 197
Les qualités de l'arbitre 201
Comment devenir arbitre? 205
La démission de l'arbitre 206
La personne qui commissionne l'arbitre 208
Le nombre d'arbitres 209
La récusation d'un arbitre 212
L'arbitre suppléant 214
La présidence du collège d'arbitres —
Le propriétaire foncier et l'arbitre —
2. Le greffier 216
Chapitre III. NORMES A OBSERVER XII-XIII (1946-47)
1. Par rapport à l'arbitre 133
La décharge de l'affaire 135
2. Par rapport aux causes litigieuses 142
Le renvoi et l'interruption de l'instance 143
L'endroit où siège une cour de justice 144
Le temps où siège une cour de justice 148
3. Par rapport à la publicité des audiences et des sentences —
Chapitre IV. LES PARTIES EN LITIGE
1. Le demandeur et le défendeur 241
2. La caution à constituer *cautio iudicatum solvi* 244
3. L'avocat 245

SECTION C XIV (1948)

La procédure interclanique

Chapitre I. LA TENUE A L'AUDIENCE 21
Chapitre II. L'INTRODUCTION DE LA CAUSE 22
1. Avant l'audience 23
2. L'audience d'introduction 26

3. L'admission de la demande 27
4. L'assignation du défendeur 35
Chapitre III. L'INSTRUCTION DE LA CAUSE 107
1. Qui peut ester en justice? 108
2. Les plaidoiries 111
3. L'interrogatoire 144
4. La preuve 145
A. Les preuves dans le droit des vivants
a. L'aveu 147
b. Le témoignage 149
c. La preuve authentique 236
d. La production d'un titre instrumental 240
e. La flagrance du délit 243
B. Les preuves dans le droit sacré XV (1949)
a. Le serment 34
b. Le serment par les figurines 37
c. L'épreuve au fer chaud 155
d. L'épreuve par le pot au feu 159
e. L'épreuve fournie par le résultat d'une chasse 160
f. L'épreuve par le coquillage 162
g. L'épreuve à la strychnine 164
Chapitre IV. LE DÉLIBÉRÉ 273
Chapitre V. LA SENTENCE ARBITRALE XVI (1950) 17
Chapitre VI. LA PROCÉDURE D'APPEL 97
Chapitre VII. LES ACTES DE DÉCHARGE 102
Note : La transaction 104

SECTION D

La répression

Chapitre I. LES SANCTIONS 198
1. La mise à mort 200
2. La mutilation 206
3. Le pilori 207
4. Le bannissement et la malédiction 208
Chapitre II. LA TARIFICATION QUANTITATIVE DE LA SANCTION XVII (1951) 41
1. Les objets ayant caractère de tarification quantitative 43
2. L'extinction d'une obligation née d'un arbitrage 48
Chapitre III. LE DÉDOMMAGEMENT 305
Chapitre IV. L'INSOLVABILITÉ 311
1. L'insolvable vient avouer son insolvabilité 312
XVIII (1952) 130
2. L'insolvable de mauvaise foi 144
(suite) 282
Note : Le prix de l'esclave 301

SEVENTH MABALE STORY

by J. Tanghe

---

motomba mwana
The rat the young one

baimbaka badʒadʒi o motoŋga mwa bokondʒi, yo na nyaŋgo.
They were they sat in the crevise of an ant-hill, he and mother.

mwana aɔki mpowa y' ebima o dʒibanda ; aɔki bolamu
The young one felt a mind of going out out-door ; he felt the delight

bwa bodʒai na moi o dʒamba. nyango yo tɪ : „mwana,
of walking in day-time in the forest. The mother she so : „child,

wa'kabimaka na moi o dʒamba, ŋkɔi moto
don't go outside in day-time in the forest, the leopard the man

anaŋga'la o dʒamba ; mwa ebende, namoɔki, analela
is stealing about in the forest ; just now, I heard him, he is roaring

o nta pɛ. wainda butu, netobimi elɔŋgɔ biu babɛ."
in the neighbourhood. At nightfall we shall go out together we both."

mwana akedʒi fɛ fɛ, akɔdʒi tɪ : „ŋga' nanadʒiŋga bobɛlɛ
The young one did fe fe, he said so : „I would immediately

bodʒai na moi, mpe bobɛdʒi ndʒika." nyaŋgo yo tɪ :
walk in day-time and gnaw palm-nuts." The mother she so :

„ndʒika yaŋgo ibo ; kɛkɛtɛ oɔka."
„palm-nuts they these ; gnaw to your fill."

mpɪ amimboŋgodʒi tɪ akwa mondʒika. yamimbɔŋgolaka yo,
And she turned to take a nut. When turned back she,

mwana aumboi o dʒibanda ; adʒai bodʒai, aɔki
the young-one had escaped out-door ; he walked to walk, he felt

bolamu bwa moi o dʒamba.
the delight of the day-time in the forest.

yakomaka yo esi', aɛ'ni ŋkɔi, atuki
When had arrived he not far off, he saw a leopard, he lay down
nyɛ. motomba aɛ'bi tɪ awa; akɔdʒi o motema tɪ :
still. The rat thought that he would die; he said to (his) heart so :
„mikɔlɔ minsɔ, mama anandʒikia ndʒoŋgɔŋgo ya ŋkɔi,
„days all mother warns me (of) the claws of the leopard,
nakeka nainu ndʒoŋgɔŋgo inamɛi o nta pɛ."
I am looking still (at) claws those quite close."

abɛlɛmi bonamɛi, aɛ'ni loŋgɔŋgo la nsɔ'mɔ. adʒiki,
He approached thus, he saw a claw of fear. He got a fright,
akabeŋga nekadʒɔŋga; ŋkɔi aŋgandʒoi, amokwɛ'ti
he wanted to go back; the leopard sprang to his feet, he thrust
loŋgɔngo, o ŋkiŋgu, amoteni mpota enɛnɛ. motamba
a claw, in the neck, he cut him a wound big. The rat
akundodʒi na mbaŋgu, akomi o motoŋga mwa nyaŋgo.
hurried away with haste, he arrived at the hole of (his) mother.
aɔki bolɔdʒi bɛ:, eikadʒi mwaeti, awa. motomba mama yo
He felt pain much, it rested a little, he died. The rat mother she
tɪ : „yɛ'ni yɛ, ba'na bakotɛ' monɔkɔ mwa nyaŋgo
so : „You see you, children that refuse the words of (their) mothers
mpamba we." waidʒi bonamɛi.
in vain not." Here finished so.

The young rat

A young rat and his mother were sitting in the crevise of an ant-hill. The young one wanted to go out and take a walk in the forest. Addressing her young one, the mother said : „My child, don't go outside, for the leopard is stealing about in the forest; just now, I heard him roaring in the neighbourhood; at nightfall, we shall go out together."

The young rat muttered : „Mother, I am anxious to come out and gnaw the flesh that is round the palm-nuts." „Well," the mother said, „here are some, eat your fill." And she turned to take one. When she turned back again, the young one had escaped. He had walked away and was enjoying the sun in the forest. Not

far off, the young rat saw a leopard, lying down. The young rat thought he would die with horror and said to himself : „My mother always warned me against the claws of the leopard and now I am looking at those claws from quite close." Approaching the leopard, he noticed a fearfully big claw and wanted to flee, but the leopard sprang to his feet, thrust his claw in the neck of the rat and made a deep wound. The rat hurried away and arrived at his mother's hole. He had much pain. He was nearly dead.

The mother said to the young rat : „You see, children that don't heed what mother says are punished for that." That 's the end.

VIJFDE LINGOMBE-VERTELSEL

door H. VAN THIEL, *Mill Hill*

---

kóbá na ingámbú

1 kóbá na ingámbú băpaláná.
2 băsô babúná mbúno.
3 óká ko kóbá : „ingámbú, mbí nayání, nadóădeá á ngando e wɛ."
4 ănɔ́ sóngé bábaé, kóbá ăsɛlíngóá, asô ăk'ăınjá ingámbú.

5 aíméá'yó á ngando e ingámbú, ingámbú asô ămosepá.

6 ayá busá, ingámbú asô ăkaléá miá manénɛ.
7 na ngɔngɔ ingámbú abéá denga lí ndé, bɛngi básipóé moda mó kóbá, bɛngi bámotáé.
8 badóá na miá manénɛ, băsô bamábakéá á mésá.
9 băsô bádóí na kíki eyai, băésambéí á moló mó mésá.

10 kóbá ăduká'yó bokonda á kíki, pɛ́ bohɔ́nɔ.

11 ingámbú na denga lí ndé, băsô batáá kóbá motá.
12 ingámbú ăbalá na kóbá'bô : „mŏ-motó'yó, kondá, bóyáké miá."
13 kóbá aóká sóni, asô ko ăbalá : „titéjá miá nasé, mbí té'hóné boda á bidié bí diko."
14 bá ingámbú băsɛké. Băbalá : „kóbá, moyóú ! binama bikúe !"

15 ayá busá, ingámbú na kóbá baíséáná.

16 ingámbú ămopá leka. băsô babúná mbúno.

17 óká ko ingámbú : „kóbá, nadóădeá á ngando e wɛ."

KONGOLESE WOORDKUNST

De schildpad en ingambu (zwarte aap)

1 De schildpad en ingambu hielden van elkaar.

2 Zij maakten een afspraak.

3 Hoor de schildpad : „Ingambu, ik ga weg, ik zal naar je dorp komen."

4 Toen twee maanden verstreken waren, maakte de schildpad zich gereed, en zij ging ingambu zien (opzoeken).

5 Toen zij in het dorp van ingambu was aangekomen, was ingambu blij om haar (komst).

6 Toen het dag was, maakte ingambu veel eten gereed.

7 Daarna riep ingambu zijn familieleden, om de manier (van doen) van de schildpad te bezien en haar uit te lachen.

8 Men kwam met veel eten, men plaatste het op tafel.

9 Men kwam met een grote stoel, die men aan het hoofd van de tafel plaatste.

10 Toen de schildpad op de stoel probeerde te klimmen, zonder het te kunnen (kon zij het niet).

11 Ingambu en zijn familieleden lachten haar uit.

12 Ingambu zei tegen de schildpad : „Klein mensje, ga zitten, opdat we eten."

13 De schildpad schaamde zich en ze zei : „Plaats het eten beneden (op de vloer) ik kan niet zijn (zitten) op hoge zetels."

14 De ingambu's lachten. Ze zeiden : „Schildpad, oude! Korte ledematen!"

15 Toen het dag was, namen ingambu en de schildpad afscheid van elkaar.

16 Ingambu gaf haar dingen (geschenken). En zij maakten een afspraak.

17 Hoor ingambu : „Schildpad, ik zal naar je dorp komen."

18 kóbá ko ayáná.
19 ǎnɔ́ sóngé omɔtí, ingámbú ǎsɛlíngóá, ǎkɛɛ́ ádí kóbá.

20 ayá busá, kóbá asô ǎkaléá miá manénɛ.
21 asô ko abéá denga lí ndé, bɛngi bátáé ingámbú.
22 a'bódóá na miá, kóbá asô ǎbalá : „mwalí o mbí, dóá na madíbá, ingámbú ásásosé mɔmɔ́, mánɔ́í ehíndo."

23 ingámbú asô asásosá mɔmɔ́ má ndé.
24 ǎmá'yómajá, kóbá asô ǎbalá : „sosá mɔmɔ́, másénɔ́kíní !"

25 ingámbú ǎmosɔmbéjá'bô : „mɔmó má mbí, moda mosúsu óko ímǔ."
26 kóbá na denga lí ndé bǎsɛké, bǎsô batáá ingámbú motá.
27 bǎsô bǎbalá : „wɛ tító o esika, t'óéné esíká edí na madíbá ?"

28 bǎsɛké ngungi jí ndé, na mokuku mó ndé mosúsu.
29 ingámbú asô aóká sóni.

18 De schildpad ging.

19 Toen één maand verstreken was, maakte ingambu zich gereed, hij ging naar de schildpad.

20 Toen het dag was, bereidde de schildpad veel eten.

21 En zij riep haar familie, om ingambu uit te lachen.

22 Toen men met eten gekomen was, zei de schildpad ! „Mijn vrouw, kom met water, opdat ingambu zijn handen wasse, ze overtreffen de zwartheid.

23 Ingambu waste zijn handen.

24 Toen hij klaar was, zei de schildpad : „Was je handen, ze zijn nog niet schoon."

25 Ingambu antwoordde haar zo : „Mijn handen, hun wijze van zijn alleen deze (zijn altijd zo).

26 De schildpad en haar familieleden lachten, zij bespotten ingambu.

27 Ze zeiden : „Jij dier van het bos, zie jij nooit een plaats waar water is?"

28 Zij lachten om zijn haar, om-zijn hele lichaam.

29 Ingambu voelde schaamte.

TAALEENMAKING IN OOST-AFRIKA

door A. N. Tucker
(*School of Oriental and African Studies, London*)

(*Referaat meegedeeld op de vergadering van de Commissie voor Afrikaanse Linguistiek, Tervuren 4 April 1952*) (1).

Het is voor mij een grote eer hier in België door de Commissie voor Afrikaanse Linguistiek uitgenodigd te worden om over mijn linguistische ervaringen in Oost-Afrika te spreken. U zult mijn Afrikaanse uitspraak van het Nederlands willen verontschuldigen, omdat Zuid-Afrika mijn geboorteland is.

Het onderwerp zal ik over drie punten verdelen :

ten eerste : de spanning tussen plaatselijke taal, lingua franca, en Europese taal ;

ten tweede : de keuze onder de zogenaamde dialecten van één taal ;

ten derde : unificatie van de spelling.

I. Ik zal beginnen met een kort overzicht van de linguistische situatie in Oost-Afrika. Toen de blanken daar opdaagden, troffen zij drie Bantoe-koninkrijken ten Noorden van het Victoria-meer aan : Buganda, Bunyoro, Ankole. Ten Noorden van de Bantoe waren de Nilotische Acoli, Lango en Alur gevestigd, en ten Noordoosten de Nilo-Hamitiesche Teso en Karamojong. Toen reeds had Oost-Afrika een lingua franca, het Swahili, langs de karavaanwegen van de kust tot in het binnenland.

Eerst probeerde de overheid het Luganda overal op te dringen, samen met Ganda-chefs als „Government agents" (dus als macht-

---

(1) Dit referaat werd in het Nederlands gehouden ; de inhoud ervan valt gedeeltelijk samen met die van een in het Engels gestelde bijdrage tot het „Symposium on Mass Literary in Africa", Afrika-Instituut, Leiden. Ik stel er prijs op Dr. P. J. Idenburg hier dank te zeggen voor zijn vriendelijke toestemming om de Symposium-bijdrage te gebruiken.

dragers). Toen dit mislukte, probeerde men het Luganda te vervangen door het Swahili. Intussen ontwikkelden zich overal onafhankelijke missiescholen met de plaatselijke taal als voertaal, en het werd spoedig noodzakelijk sommige van die dialecten voor het lager onderwijs en voor de administratie te erkennen, zoals Lunyoro, Acoli, Teso, en later Lugbara. De andere stammen moesten de naastbijzijnde erkende taal aanleren.

Van toen af tekenden zich in de opvattingen van de inlanders twee nauwverwante strekkingen af. Eerst een sterk stambewustzijn, dat erkenning van de plaatselijke taal opeiste, samen met een heftig verzet tegen de stamtaal die zij op school moesten leren. Zo bijvoorbeeld Lusoga tegen Luganda, Madi tegen Lugbara, enz. In een paar gevallen had de beweging succes, zoals onlangs de erkenning van het Lunyankole tegenover het Lunyoro.

De andere beweging is een reactie tegen het Swahili en de eis om Engels te hebben in het middelbaar onderwijs. Dikwijls komt daarbij de beschuldiging : de blanken gebruiken het Swahili als een scherm tussen ons en de vooruitgang.

In West-Kenya is de situatie ongeveer de zelfde. Ten Oosten van het Victoria-meer wonen de Nilotische Luo, ten Oosten daarvan, tussen Tanganyika en het Rudolph-meer, hebben we de Nilo-Hamitiesche Maasae, Kipsikis, Nandi, Suk, Turkana. Voor het overige zijn er een aantal Bantoetaalsprekers. Over dat alles heen is er de lingua franca, het Swahili, het zuiverst op de Oostkust (en in Tanganyika), maar minder en minder zuiver naar het Westen toe. Bij de Luo bv. is het Swahili op zijn best een pidgin. In deze streek merkt men op dat het gesproken Swahili van de schooljongens snel verschrompelt zodra zij de school verlaten.

II. Het is algemeen erkend dat uit een pedagogisch oogpunt de moedertaal de enige geschikte voertaal is tijdens de eerste schooljaren. Maar wat te doen met een groot aantal zogezegde dialecten? Stambewuste inlanders zijn geneigd om volledige erkenning van elk dialect op te eisen ; dit kan zo ver gaan, zoals bij de Zulu en Xhosa in Zuid-Afrika, dat twee nauwverwante dialecten elk een rijk-ontwikkelde schoolliteratuur hebben in verschillende spelling. Een betere oplossing werd bereikt in Kenya tussen Nandi en Kipsikis die lang beweerd hebben dat zij elkaars

boeken niet konden lezen. Maar toen kwam er een „Nandi-Kipsikis Language Committee" tot stand, dat aan elk van beide talen een gelijke verspreiding van erkende schoolboeken in een officiële spelling bezorgde over het hele gebied, terwijl de verdeling over Nandi en Kipsikis overgelaten werd aan de ijver en het initiatief van de schrijvers. Dit ruimde de enge stamrivaliteiten op, en voortaan lezen ze elkanders boeken zonder enige moeilijkheid.

In Buganda verliep het anders. Een poging om Acoli en Lango op dezelfde wijze te unificeren had als resultaat dat de zogenaamde „Lango Association" alle mogelijke oude, uitstervende Lango-uitdrukkingen ging opzoeken, om zich toch zoveel mogelijk van het Acoli te onderscheiden. Administrateurs hebben me verteld, dat zij vroeger hun werk konden doen bij de Lango in het Acoli, maar nu te horen krijgen : „We verstaan niet wat U zegt !".

Veel verwarring kan ontstaan als de eerste blanken, die een inlandse taal te boek stellen, beginnen met een dialect dat niet representatief is voor de hele streek. Een Westafrikaans collega van mij heeft voor het Twi daarvan een goed voorbeeld gegeven. De eerste missionarissen vestigden zich op een heuvel op ongeveer zestig Km. van de kust, waar het Akwapim-dialect gesproken wordt. Dit dialect wordt slechts door een twintigste van de hele bevolking gesproken en de schrijfwijze ervan is niet toepasselijk op de overgrote meerderheid in het binnenland. Lange tijd is er geen toenadering geweest, en dat heeft tot nu toe de ontwikkeling van het volk vertraagd.

Bij de Ewe integendeel verliep alles vlot ; het dialect dat eerst in schrift gebruikt werd en te boek gesteld door Prof. D. Westermann, is nu overal aanvaard.

III. Nu komen we aan de grootste struikelblok : de spelling. De spellingstrijd in Oost-Afrika begon in het Swahili. Er waren eerst twee dialecten Kimvita (Mombasa) en Kiunguja (Zanzibar), met verschillend phonetisch stelsel en dus verschillende spelling. Op een conferentie werd besloten aan het Kiunguja de voorrang te geven. De spellingregel „klinkers als in het Italiaans, medeklinkers als in het Engels" bleek heel praktisch, al liet men de geaspireerde medeklinkers links liggen. Maar vermits de blanken en de taalsprekers van het binnenland dat onderscheid niet kennen,

was de verwarring niet zo erg. Als een natuurlijk gevolg werd de spellingregel van het Swahili ook bij het schrijven van andere talen gevolgd ; zo hadden *j*, *y*, *v*, *w*, ook in de Duitse kolonies hun Engelse waarde.

Maar die spelling bleek spoedig buiten het Swahili ontoereikend te zijn voor het aanduiden van de klanken van andere Bantoetalen. De Nyanja-spelling erkent nu aspiratie : *p t c k* tegenover *ph th ch kh*. Het Kikuyu had last met zijn zeven klinkers, het Luganda met zijn lange klinkers en lange medeklinkers. De verwarring werd groter. Missionarissen met weinig of geen phonetische kennis, en helemaal geïsoleerd van elkaar, kwamen telkens tot een verschillende oplossing van hun moeilijkheden. Op deze wijze geraakte de spellingsconventie ten onrechte verstrengeld met godsdienstige ov[illegible]iging, en veel gelovigen vonden het onmogelijk de spelling v[illegible]ndere belijdenis over te nemen of zelfs die van een andere missie. Dit misverstand is in heel Afrika te vinden.

In 1925 tenslotte werd het Internationaal Afrika Instituut gesticht en één van zijn eerste resultaten was het uitwerken van voorstellen voor een gemeenschappelijk alphabet voor Afrika. Vaste waarden voor voorhanden letters en letterverbindingen werden opgesteld, en een kleine reeks phonetische letters werden daaraan toegevoegd voor die klanken die door het Latijnse alphabet niet weer te geven waren.

Anglo-Egyptisch Soedan riep het eerst de hulp van het Instituut in Oost-Afrika in. Professor Westermann werd in 1928 uitgenodigd op de Rejaf-conferentie en het Afrika-alphabet werd aangenomen voor het Shilluk, Nuer, Dinka, Bari, Lotuko, Acoli en Zande, en is sedertdien voor die talen in gebruik gebleven.

Kort na de Rejaf-conferentie werd een conferentie gehouden in Kisumu in Kenya om de spelling van het verwante Luo te bepalen. Hier werden twee belangrijke beginselen aangenomen, die een bron van jarenlange onenigheid in Oost-Afrika geworden zijn.

Ten eerste : geen lettertekens buiten die van het Latijnse alphabet, komen in aanmerking ; ten tweede : de Swahili-spelling is de basis voor de spelling van het Luo.

Dit kwam neer op het uitsluiten van de „Afrika"-spelling voor Kenya voor lange jaren. Buganda heeft nu de „Afrika"-spelling

aanvaard voor het Luganda, Acoli, Lango, Alur, Teso en Lugbara. De Nilotische en Nilo-Hamietische talen hebben dus een geunificeerde spelling in Soedan en Uganda maar niet in Kenya. De strijd tussen het „Afrika"- en Swahili-systeem moet in Kenya nog beslecht worden.

Maar zelfs in zulke streken waar één systeem het monopolium heeft, bestaan er nog heel wat orthographische moeilijkheden, want de toepassing zelfs van het „Afrika"-systeem kan op verschillende manieren geïnterpreteerd worden, volgens de persoonlijkheid of nationaliteit van degenen die het aanwenden. Hier kan de ervaring opgedaan in het Soedangebied nuttig zijn. In dit gebied heeft de onderwijsinspecteur bekend gemaakt dat hij geneigd is elk schoolboek te subsidiëren. zodra de Katholieke en Protestantse missiescholen zullen overeengekomen zijn over de juiste toepassing van de „Afrika"-spelling. De wet „geen overeenkomst, geen subsidies" heeft een wonderbare uitwerking gehad.

Maar het gebeurt dikwijls dat zulke spellingsovereenkomsten onwetenschappelijk zijn, omdat zij op verkeerde principes en op vooroordelen berusten. „Wanneer de spelling van de Bijbel verandert", beweert een Afrikaans dominee, „zal hij niet langer het woord van God blijven." In een ander geval weigerden de Europeanen accoord te gaan met de inlanders, die tussen *d* en *t* onderscheiden wilden ; de blanken konden dat onderscheid niet horen en weigerden daarom het te erkennen.

In zulke gevallen is het voor de inlanders niet gemakkelijk voet bij stek te houden tegenover de autoriteit van de blanken. Al te dikwijls werd een spellingsbesluit getroffen in de geest van een Brits compromis, wat uit een politiek oogpunt onberispelijk kan zijn, maar uit een linguistisch standpunt een mislukking, want het kan gemakkelijk een hinderpaal zijn voor literatuuruitwisseling tussen verwante talen. Spellingsunificatie zou uitsluitend zaak moeten zijn van taalexperten, die niet alleen de bewuste taal maar ook de omringende taalgroepen kennen. Het spreekt vanzelf dat het niet opgaat voor elke taal met de orthographie te wachten tot de experten met hun onderzoek klaar zijn. Het is daarom dikwijls noodzakelijk voorlopige besluiten te treffen, maar deze besluiten mogen daarom geen onderzoek en latere definitieve besluiten in de weg staan. Het gebeurt al te dikwijls dat er een hevig protest

oprijst tegen om het even welke verandering, van zodra er schoolboeken in die taal bestaan. Conservatisme viert hier hoogtij. Gelukkig is de Afrikaanse literatuur nog in een embryonaal stadium, en het Luganda (waarin na het Swahili het grootste aantal boeken bestaat) bewijst dat er met succes kan gewerkt worden in deze richting. En hetzelfde is waar voor de Zuidafrikaanse talen.

IMANA

par M. Pauwels, P. B. (*Rwanda*)

I

Tout au Rwanda baigne dans une atmosphère religieuse ; tout y est pour ainsi dire religieux : familles et races sont d'origine céleste. Le *Mwami* (le roi) est le représentant le plus authentique de la divinité, *Imana*, l'Etre Suprême, dont il tient son pouvoir et son autorité. C'est Imana qui donne la fécondité aux mères (*Habyara Imana*) et aux champs (*Hahinga Imana*). C'est lui qui parle (*Havuga Imana*), qui fait connaître ce qui est caché aux hommes (*Habala Imana*) et qui augure (*Haragura Imana*) par la bouche des devins, ses ministres.

Tous les Banyarwanda, qu'ils soient Batutsi (Hamites), Bahutu (Bantu) ou Batwa (Pygmées) ne reconnaissent qu'un Dieu, Imana.

Il y a un Dieu (*Habimana*), disent-ils (1), Auteur de tout (*Haba Rugira, Haba Umulemyi, Haba Iyamulemye, Rulema, Ruhanga*) (2).

Dieu existe (*Maniraho*), Il entretient tout ce qu'il a fait (*Hatunga Imana*) (3) (*Ni we Ibeshaho byose*). C'est lui, qui me donne de quoi vivre (*Niyintunze*). C'est lui qui fait grandir l'enfant, germer le grain, pousser les plantes et les arbres (*Hakuzimana*).

---

(1) Nous écrivons *Habimana, Maniraho* etc. en un mot, parce que ce sont des noms d'hommes ; on devrait écrire *Haba Imana, Mana iraho* etc.

(2) *Rugira* du verbe *kugira*, faire, causer, d'où la Cause de tout, l'Auteur de tout.

Rulema du verbe *kulema*, de même *Umulemyi*, produire (le Producteur).

Ruhanga, Gihanga du verbe *guhanga*, susciter, faire apparaître une chose qui n'existait pas (le Créateur). Il va sans dire que nos Noirs n'ont pas de notion d'une création ex nihilo. Ils disent cependant qu'Imana n'a besoin de rien ni de personne.

(3) *Hatunga* du verbe *gutunga* qui a deux sens ; on dit : *kanaka arantunga*, un tel m'entretient, me donne de quoi vivre ; *kanaka atunga inka nyinshi*, un tel possède (entretient) beaucoup de vaches.

Il s'est fait lui-même (*Yihanze*). Il est l'Éternel (*Ruhoraho*).

Personne ne l'égale (*Ntahwanya Imana*). Rien ne le dépasse (*Ntakarutimana*). Il est au-dessus de tout (*Harushimana*). Le forgeron (Imana) l'emporte sur le marteau (*Inyundo ntisumba uwayicuze*).

Il est le premier (*Habiyambere*). Il existe de tout temps (*Habiyakare*).

Il est tout-puissant et commande tout (*Hategeka Imana*).

Il n'a besoin de rien ni de personne, il se suffit à lui-même (*Ntivunwa*).

Les amulettes ne l'enchaînent pas (*Impigi ntihiga Imana*). Il en fait ce qu'il veut (*Imana imena* (*brise*) *impigi*).

Il connaît tout (*Niyobizi-Bizimana*), il voit tout (*Harorimana-Birorimana*). Il entend tout. Un jour que je disais à une païenne : „Ce que tu me dis, je ne le crois pas", elle me répondit spontanément : „Pourtant je te l'ai dit sous les yeux d'Imana... qui nous voit et nous entend. *Nyamara nabikubgiye mu maso y'Imana*". „Celui qui se dissimule pour mal faire est (toujours) vu par quelqu'un qui est debout (c'est-à-dire par Imana qui voit tout). „*Uwububa abonwa n'uhagaze*".

Rien ne lui est caché ; ce qui arrivera demain, Il le sait : „*Iby'ejo, bibon'Imana*).

Il est riche de tout ; tout lui appartient (*Hatungimana* (1).

Il est partout ; il n'y a pas de lieu où Il ne soit pas (*Ntaho Imana itaba*) ; Il se promène sur la terre comme dans l'espace (*Nyamugendera hasi no hejuru*).

Il est invulnérable ; qui en effet pourrait porter atteinte à sa vie ? (*Nta ulogimana*). (Le verbe *kuloga* signifie envoûter, ensorceler, empoisonner).

Il est impénétrable, insondable. „Il est plus profond que les précipices" (*Iruta imanga*).

Il est le Maître absolu de la mort, comme Il l'est de la vie. Il n'y a vraiment que lui qui puisse nous faire mourir (*Halogimana*).

Il est le dispensateur de tout bien (*Rugaba-Imana iragaba*). Tout ce que nous avons, nous l'avons reçu de lui (*Hatangimana*). „Sache que ce que tu mangeras demain, c'est Imana qui aura

(1) Voir note 3 de la page 318.

passé la nuit à te le chercher" (*Icyo uzarya ejo, Imana irara igushakira*).

On ne se donne rien (*Nta uwiha*). Il nous guide comme un pasteur son bétail (*Halagirimana*). C'est lui, qui dans le mariage destine une telle pour un tel (*Hagenimana-Bugenimana*) et l'heureux avenir de la famille est entre ses mains (*Hubakimana*). C'est lui qui dispose et organise tout.

C'est encore lui, qui permet les famines, mais en temps de disette, Il fait connaître où on peut se ravitailler (*Imana itera amapfa, ikaranga n'aho bazahaha*).

Il n'y a que lui, qui soit réellement fidèle et qui ne puisse se tromper (*Niyonzima*).

Qui sait comme lui? (*Sinzinkayo*, littéralement : je ne sais pas évidemment comme lui.)

Cependant ce qui importe avant tout, c'est de s'efforcer à lui plaire plutôt que de se complaire en soi-même (*Aho kwishima, washimwa n'Imana*) ou de chercher à plaire aux humains (*Aho gushimwa n'abantu, washimwa n'Imana*), car si tu l'as pour toi, tu n'auras rien à craindre, étant donné qu'Il protège mieux que le bouclier (*Imana iruta ingabo*). S'il te protège, quel mal pourraient te faire les hommes? Sont-ils eux Imana? (*Sibo Mana*). Lui et lui seul peut se venger vraiment, c'est-à-dire nous frapper (*Hangimana-Nta wanga undi, hanga Nyamunsi*). Aussi, mieux vaut mille fois courir au précipice avec lui, que de marcher en plaine sans lui (*Imanga y'Imana iruta ikigarama cy'ijisho*).

L'arbre planté par Imana, si petit soit-il, qui pourrait l'arracher? (*Agati kateretswe n'Imana, ntikahuhwa n'umuyaga* ou *ntigahenurwa n'umuyaga*).

La hutte construite par ses mains, aucun vent ne parviendra à la renverser (*Urwubatswe n'Imana, ntirusenwa n'umuyaga*).

Ce qu'Il t'a donné, qui pourrait te le ravir? *Uhawe n'Imana, ntiyamburwa n'umuyaga* (1). D'ailleurs personne ne peut s'approprier ce qu'Imana ne lui a pas octroyé (*Nta uwiha, icyo Imana idamuhaye*).

C'est pourquoi, aie confiance en lui (*Wizeyimana*). Il ne t'aban-

(1) Littéralement : Celui qui a reçu d'Imana, aucun vent ne peut le dépouiller.

donnera pas (*Ntirampeba*, littéralement : Il ne m'abandonnera pas) et celui qui est en droit de désespérer de tout, peut encore tout espérer de lui (*Ugowe, agora Imana*). Pourrions-nous en effet désespérer d'une chose, dont Imana ne désespère pas? (*Ntawutanga Imana guhebura*). Rien ne lui est impossible. Il est tout puissant.

Aussi abandonne-toi sans crainte entre ses mains. A supposer même que ton ennemi ait déjà creusé le piège pour t'y faire tomber, Imana, lui, te ménagera une petite ouverture par laquelle tu pourras t'échapper (*Umwanzi agucyukuliye* (ou *agucurira*) *icyobo, Imana igushakira icyanzu*).

C'est pourquoi dans toutes tes difficultés, tourne-toi vers Lui pour implorer son assistance :

demande à celui qui est toutes oreilles pour t'écouter (*Sabiyumva*) ;

demande à celui qui est toujours disposé à t'écouter (*Sabikunze*) ;

demande à celui qui est toujours propice (*Sabiyeze*).

N'est-il pas le Père des hommes (*Sebantu*) (1).

Ne sais-tu pas que celui qu'Imana chérit, il l'aime comme s'il l'avait engendré, c'est-à-dire comme un fils (*Imana uwo ikunze, kingana n'icyo ibyaye*).

Évidemment Imana reste libre de ses dons ; Il donne s'il veut (*Tangishaka*). Il favorise qui il lui plaît (*Ntabahwanya Imana-Ntaba bahwanije n'Imana*). Et ce qu'il donne, il le donne gratuitement comme un insigne bienfaiteur, qui ne réclame rien en retour (*Imana iragaba-Rugaba*). Mais cela ne te dispense pas de te rappeler que tu tiens tout de lui, car lui, qui t'a secouru, n'oublie pas la misère dont il t'a tiré (*Imana iraguha, ntiyibagirwa aho yagukuye*).

Reconnais humblement que s'il ne t'avait secouru, tu ne serais pas sorti de cette impasse (*Iyitampa sinali gukira*). Surtout n'abuse pas de ses bienfaits (*Imana n'iguha, ntuyimanuze*).

Et d'autre part, sache que tu dois coopérer à l'aide qu'il te donne, car il se contente de ne donner qu'un peu de cendre, c'est-à-dire rien du tout, à celui qui assis à ne rien faire près de son foyer, implore son concours (*Uwambaliza Imana, yicaye kw'ishyiga, ikamusiga ivu*). Nous disons en français : Aide-toi, le ciel t'aidera.

---

(1) *Sebantu* est un nom d'homme, comme *Sebumba* (le père de l'argile), *Sehene* (le père de la chèvre), *Sempyizi* (le père de la hyène).

C'est pourquoi, si même Imana veille sur ton troupeau, aie soin de le confier encore à un berger (*Ulagiriwe n'Imana, ashiraho umwengeri*).

Et puis, à supposer qu'un *Muhutu* (homme du peuple, de race bantu, et agriculteur) n'ait pas reçu d'Imana l'aide qu'il escomptait, n'a-t-il pas toujours ses bras pour se tirer d'affaire? (*Umuhutu utagira Imana, agira amaboko ye*).

Enfin souviens-toi qu'Imana châtie à l'occasion. Ce n'est pas impunément en effet qu'on lui désobéit ou qu'on se moque de lui. C'est folie, disent nos Banyarwanda, de rire de lui, de le mépriser ou de s'insurger contre ses volontés (*Nta useka Imana-Nta uwanga Imana-Nta ugomera Imana*), car celui qui lui résiste ne vivra pas vieux (*Nta uwanga Imana uramba*).

Surtout ne crois pas que tu puisses te mettre hors de sa portée, car il a les bras longs (*Imana ifite amaboko malemale*) ; ce qui revient à dire qu'il atteint le coupable où qu'il soit ; et ne conclus pas à son impuissance, s'il tarde à te punir (*Imana muyigaye guheranwa, ntimuyigaye gutinda*).

D'ailleurs il se venge habituellement en se taisant, c'est-à-dire sans crier gare (*Imana ihora ihoze*). Il sait choisir son heure.

Il arrive qu'on entende les parents dire à leur enfant insubordonné „Imana te punira, car il te voit" (*Imana izaguhana, irakubona*), et un malheureux, victime d'une injustice, adresse le même avertissement à son malfaiteur.

Comme on a pu le constater en lisant les pages précédentes, il y a incontestablement au Rwanda un culte intérieur, spirituel et individuel d'Imana.

Les Banyarwanda sont pénétrés du sentiment de la présence immédiate et universelle de la divinité. Ils sont intimement persuadés que rien n'arrive dans le monde sans son ordre ou sa permission et que leur bonheur terrestre est entièrement entre ses mains. On peut vraiment dire qu'ils ont le nom d'Imana continuellement dans le cœur et sur les lèvres.

II

1° Huit jours après la naissance d'un enfant son père lui donne volontiers un nom qui mentionne l'un ou l'autre attribut d'Imana.

Déjà nous en avons cité un certain nombre : *Habimana*, *Maniraho*, *Habiyambere*, etc.

En voici quelques autres :

Ikimanizanye. C'est Imana qui nous a apporté cet enfant.

Ayinkamiye. Cet enfant est le lait qu'Imana a trait pour moi.

Cyimpaye. Cet enfant est la chose qu'Imana m'a donnée.

Cyimana. Cet enfant est la chose d'Imana.

Akimana. Cet enfant est la petite chose d'Imana.

Munyamana. Cet enfant a la protection d'Imana ; il a Imana pour lui.

Kanyemana (diminutif de *Munyamana*). Ce petit enfant possède Imana, appartient à Imana.

Nyiramana (nom donné à une jeune fille) ; même sens que *Munyamana* (1).

Kamana. Cet enfant est un petit Imana... parce qu'il est né rutilant de santé.

Nyirakamana (nom donné à une fille) ; même sens que *Kamana* (1)

Mukeshimana. Imana m'a donné cet enfant (Dieudonné).

Ngendahimana. Imana avec nous (Emmanuel).

Bigirimana. Ceux qui ont Imana pour eux, avec eux.

Nsengimana. Je vénère, j'adore Imana.

Ndayisenga, même sens.

Ndagijyimana. Je mets cet enfant sous la protection d'Imana.

Mbarushimana. En me donnant cet enfant, Imana m'a favorisé plus que d'autres.

Ndamutsimana. Je salue Imana.

Ndamizimana, même sens.

Nyirantezimana. Imana y pourvoira (nom de jeune fille).

Hitimana. C'est Imana qui donne le nom à l'enfant.

Hitarulema. C'est le créateur qui donne „le nom" à l'enfant.

Hitarugira. C'est l'Auteur de toutes choses qui donne le nom à l'enfant.

2° Les Banyarwanda donnent également le nom d'Imana à

---

(1) Les noms de filles sont souvent précédés de *nyira*, tandis que ceux des garçons le sont souvent de *munya*, qui d'ailleurs a le même sens : celui qui possède ; on dit : *umunyabintu*, un riche qui possède de grands biens ; *umunyabgenge*, un homme qui a de l'intelligence.

tout ce qui manifeste à leurs yeux d'une manière ou d'une autre sa grandeur, sa puissance, sa bonté :

Au roi du Rwanda, son image terrestre.

A Kalinga le tambour symbole du gouvernement ; qui détient ce tambour est reconnu roi.

A l'Européen tenu en bénédiction pour sa droiture et ses bienfaits.

A l'arbre séculaire, vestige d'une ancienne résidence royale et qui isolé domine majestueusement ses alentours.

A l'amulette protectrice, bouclier contre les sortilèges.

En montrant le taureau, étalon de son troupeau de vaches et principe de sa croissance, le vacher dira : Voici l'Imana de mon troupeau (*Ng'iyi Imana y'ubushyo bganjye*).

A l'oreille du taurillon, du mouton ou du poussin qu'il va égorger pour consulter les entrailles, l'aruspice dira : *Ul'Imana, ube Imana.* (Tu es Imana, sois Imana, c'est-à-dire fais en sorte que tes viscères se montrent propices).

Et si les sorts sont favorables, il ajoutera : „*Imana yeze.*" (Imana est propice).

Ensuite remettant à son client certaines parties de ces entrailles et certains os, qu'il conservera comme amulettes, il les lui présente en disant : „*Enda Imana*" (Reçois Imana) ... „*Ng'iyo Imana ; uhorana n'Imana mu Rwanda.*" (Voici Imana ; demeure toujours avec Imana dans ton Rwanda).

Les entrailles du mouton sont enfermées dans une grande calebasse neuve qu'on désignera désormais sous le nom de *igisabo cy'Imana* (la calebasse d'Imana).

Le poussin, lui, est enfermé tout entier (sauf quelques os) dans une branche de ficus fendue en quatre, qui porte le nom de *umulishyo w'Imana* (la baguette d'Imana). Dans le langage courant *imilishyo* désignent les baguettes avec lesquelles on frappe le tambour.

Cependant remarquons le bien, l'extension de ce terme d'Imana à certains objets ou à certains êtres ne produit d'illusion à personne. On ne confond jamais en fait Imana avec ces objets et ces êtres qui portent son nom.

On emploie également le terme *Manamana*, qui signifie choses d'Imana, pour désigner les animaux, les plantes et les objets, dont le devin, ministre d'Imana, fait usage dans la divination.

3° Il n'est pas rare d'entendre les Banyarwanda remercier Imana pour une faveur obtenue. Ainsi à la naissance d'un garçon vivement souhaité et impatiemment attendu, pour perpétuer le clan et le culte des mânes familaux, son père lui donnera le nom de *Nshimyimana* (Je remercie Imana).

S'adressant à son bienfaiteur, l'heureux bénéficiaire de ses largesses dira : *Urakagira Imana* (Que tu aies la protection d'Imana ; en d'autres mots : Qu'Imana, Auteur de tout bien, te le rende).

4° Ils ont également l'habitude d'invoquer Imana dans leurs entreprises ; par exemple lors d'un voyage. „Pars en paix, Imana te conduira au terme de ta randonnée et avec son aide, tu nous reviendras sain et sauf." (*Genda, Imana igusohoza amahoro, kandi ikuzane*). Ou encore : „Puisse Imana nous donner le bonheur de te voir revenir parmi nous." (*None twagira Imana izakugarura*).

5° Le souhait commun qu'ils s'adressent en se séparant, est notre „adieu" (*Ku Mana*) et fréquemment ils y ajoutent l'une ou l'autre des expressions suivantes :

Puisses-tu rester toujours en sa compagnie (*Uragahorana n'Imana*) ;

Demeure avec lui (*Ubane n'Imana*) ;

Que Dieu te garde et t'aide (*Imana ikulinde akagufasha*) ;

Qu'il te garde comme un bon pasteur (*Imana ikulagire*).

6° Voient-ils le champ particulièrement beau d'un voisin, ils ne pourront s'empêcher de proclamer : „Voilà quelqu'un pour qui Imana a cultivé." (*Imana yamuhingiye*).

7° Rencontrent-ils une femme qui attend famille, ils lui diront sous forme de souhait : „Qu'Imana te donne d'enfanter heureusement, puis de porter ton enfant (sur le dos) et de le faire grandir" (*Imana iguhe kubyara, guheka no gukuza umwana utwitse*).

8° Les Banyarwanda sont-ils en peine, ils se tournent instinctivement vers Imana pour lui crier leur détresse :

Mana du Rwanda, aie pitié de moi, aide-moi, viens à mon secours. (*Mana y'i Rwanda, ayibambe, unfashe, untabare*).

Comment pourrais-je porter ce fardeau sans toi? (*Ndawushobora nte*).

Délie-moi, je suis impuissant, lié que je suis. (*Umbohore, ndaboshwe*).

Je suis perdu, je n'ai plus que toi... qui puisses me sauver. (*Ndapfuye, ni wowe gusa mfite*).

Je compte sur ton secours (*Ntezimana*).

Puis confiant :

Imana me secourera certainement (*Nzabonimana, Nzabona impaye*).

Je vois sa main dans l'événement qui m'est survenu (*Ndorimana*).

Je vois qu'Il veut venir à mon aide (*Mbonishaka*).

Oui, il me tirera d'affaire (*Mboniyankura*).

Il redressera la situation (*Mbonigorore*).

Il sera généreux pour moi (*Mbonizana, Mbonigaba*).

Il m'aidera et me sauvera (*Mbonimpa, Mbonikize*).

Il est le Sauveur (*Rukiza*), le Secourable (*Kavuna*), Celui qui tend la main (*Nyamutezi*), le Victorieux (*Mitsindo*).

Enfin c'est l'abandon et la résignation :

J'attends ce qu'il voudra bien décider (*Ntezilayo*).

C'est lui qui m'a fait comme je suis ; c'est lui qui a voulu la situation où je me trouve (*Nikoyangize*).

Je ne puis désespérer, car je suis avec lui (*Ndikumana*).

Je l'ai pour moi, j'ai sa protection (*Ngirimana, bigirimana*).

Sans doute un malheur survenu ou simplement en prévision, le Munyarwanda ne manquera pas d'user de tous les moyens qu'Imana a mis à sa disposition : divination, amulettes, remèdes etc., mais quand il a tout essayé en vain, il finit toujours par reconnaître, qu'il n'y a plus qu'Imana seul qui puisse le sauver.

Maintenant il n'y a plus qu'Imana qui puisse y faire quelque chose (*Hasigaye ah'Imana*). Ce malade, qui se meurt, il n'y a plus que Lui qui puisse le sauver (*N'ah'Imana*).

Et quand le Munyarwanda se croit sauvé, que son affaire a pris bonne tournure, que son procès est gagné, que son malade est revenu à la vie, il dira :

J'ai été sauvé par Imana (*Nakijijwe n'Imana*).

Je l'ai imploré, et il m'a exaucé (*Nayisabye, nayisenze kandi yampaye*).

S'il ne m'avait secouru, je n'aurais pas été sauf (*Iyitompa, sinali gukira*).

C'est vraiment grâce à lui, que je suis (*Ndikubgimana*).

Il est venu à mon aide avec amour (*Tangikunda*, il donne avec amour).

Il s'est complu en moi... dans ma prière... Il a accepté de me venir en aide (*Yankundiye*).

Il m'a restitué mon bien (*Yanshubije ibintu byanjye*).

Je vois qu'Il dispose vraiment de tout à son gré (*Mbonigena*).

Je me permets d'ajouter ici deux proverbes assez curieux, dont l'abbé Kagame m'a donné l'explication.

Imana si rutakirwa nk'iyabonye umuntu. Sens littéral : Imana n'est pas tant favorable aux supplications qu'aux décrets divins dont il a favorisé un homme ; ce qui revient à dire que Dieu n'accorde à la prière d'un homme que ce qu'il lui avait prédestiné.

Icyo umuntu ajya agaya, Imana irara ikilema. Sens : En une nuit Imana peut transformer (et rendre agréable) ce qui est méprisable aux yeux des humains. Il est le maître des cœurs, tout lui est possible. A son gré il agit sur notre volonté, transforme nos idées, change nos opinions et nos décisions.

9° Le Père Arnoux signale un fait que j'estime vraiment extraordinaire, car jamais je n'ai eu l'occasion de le constater ni même de l'entendre.

Étant en tournée dans le nord du Rwanda, au Mulera, il remarqua avec surprise dans une hutte, à gauche de la porte, un meuble insolite : une claie de bambous disposée sur quatre piquets de bois. La vieille païenne, qui habitait cette case, voyant son étonnement, lui dit : „C'est l'autel d'Imana ; c'est là, que moi et mes enfants, nous nous réunissons pour offrir nos hommages et nos prières au Créateur."

Ce fait me paraît tellement étrange, que je me demande s'il ne s'agit pas d'un autel comme les *Bakiga* (montagnards) en construisent pour honorer *Nyabingi* ; mais celui-là se trouve généralement placé au fond de la hutte (1).

Il est possible que cette païenne, effrayée de voir le Père regarder avec intérêt cette autel et n'osant avouer sa vraie raison d'être, ait inventé sur le champ cette explication.

---

(1) Voir dans Anthropos (1951) mon étude sur *Le culte de Nyabingi*, p. 337-357.

10° Des missionnaires racontent également que le soir dans les familles on laisse un peu d'eau au fond de la cruche pour Imana. „Ne finis pas l'eau d'Imana", dira la mère à son enfant (*Ntumarira Imana*).

C'est Imana qui vient bénir les unions (*Habyara Imana*, c'est Imana qui engendre). Pour cela il aurait besoin d'un peu d'eau pour la mêler avec de l'argile et pour ensuite se laver les doigts. Sans cette eau, il créerait mal. Les enfants viendraient au monde difformes, chétifs, etc.

11° La semaine rwandienne, qui comporte quatre jours, se termine par le jour blanc de Gihanga (*icyumweru cya Gihanga*), que nous pourrions traduire par le dimanche du Créateur. (*Gihanga* du verbe *guhanga* qui signifie placer, susciter, faire paraître une chose qui n'existait pas). Nos indigènes n'ont pas évidemment la notion d'une création ex nihilo. Le jour „blanc" c'est-à-dire le jour propice, favorable (1).

Cependant pour être sincère, il faut dire que ce n'est pas la pensée d'Imana qui est spécialement évoquée en ce jour, mais plutôt le souvenir de l'un de ses serviteurs, le *Mutabazi* ou Sauveur, Kibogo, dont voici la légende.

Une grande sècheresse s'était abattue sur le Rwanda amenant avec elle la famine. Le roi Ndahiro en était tourmenté comme aussi d'une grave infirmité ; un de ses yeux le faisait horriblement souffrir. Il avait tout essayé en vain : recours aux sorciers, aux devins, aux aruspices, offrandes et sacrifices aux mânes de ses aïeux. Il finit par consulter un devin étranger de très grand renom, qui lui signifia que les mânes de ses ancêtres réclamaient le sacrifice de son propre fils, Kibogo, comme victime de substitution (*icungu*) en faveur du pays. Kibogo accepta sans hésiter. Dès le lendemain il se présenta revêtu de ses plus beaux habits

(1) Être blanc se dit *kwera*. Ce verbe est employé pour dire que les récoltes sont mûres (*Imyaka yeze*), que les sorts ont été favorables (*inzuzi zeze*), et pour désigner le jour de liesse qui termine le temps du deuil. C'est pourquoi le blanc est considéré comme une bonne couleur, par opposition au noir qui est une mauvaise couleur. Le verbe *ukwirabura* (être noir) sert à désigner le temps de deuil qui suit la mort d'un parent. Quand les sorts sont néfastes, on dit qu'ils sont noirs.

et accompagné de sa femme, de ses fils et de nombreux serviteurs portant sur la tête ce qui était nécessaire pour un long voyage : vivres etc. Il se rendit ainsi sur une petite montagne située non loin de Gaseke désignée de nos jours sous le nom de *Akakabogo* (celle de Kibogo). A peine arrivé là-haut, une nuée les enveloppa tous et les emporta au séjour des dieux. Aussitôt le ciel apaisé versa sur la terre une pluie abondante. Ndahiro lui-même fut complètement guéri.

Bref, grâce à Kibogo le pays fut sauvé, et c'est pour commémorer cet heureux événement que fut institué „le jour blanc" ou propice de Gihanga.

Après tout ce que nous venons de dire, il est un fait qui vous étonnera, c'est qu'Imana, objet de foi, d'espérance et d'amour, n'a au Rwanda, ni autel, ni temple, ni offrande, ni sacrifice, ni emblème, ni fête, exception faite du jour férié de la semaine rwandienne dont nous avons parlé (*icyumweru cya Gihanga*).

Comment expliquer cette anomalie? Si vous interrogez l'indigène, il vous répondra : „Pourquoi construirions-nous un temple à celui qui est partout? Il n'y a pas de lieu où il ne soit pas (*Ntaho Imana itaraba*). Pourquoi lui offririons-nous des offrandes et des sacrifices, puisqu'il est au-dessus de tout besoin (*N'Umutesi-N'Umudagizi*). Il n'a besoin de personne (*Ntivunwa*). Tout ce que nous possédons, nous le tenons de lui et lui appartient. Il est riche de tout. Et ce qu'il donne, il le donne en cadeau sans rien attendre en retour (*Imana iraguha, ntimugura*). On ne l'achète pas, on ne le soudoie pas. De par ailleurs il est impayable. Comment pourrions-nous le rembourser (*Ntigulirwa*) (1)?

III

Il y a également le grand problème du mal dans le monde. Selon le Munyarwanda, ce mal ne peut venir d'Imana, puisqu'il est bon et qu'il aime les hommes, ses enfants. N'est-il pas le Père des

(1) Du verbe *kugura*, acheter, mais à la mode indigène qui consiste à faire l'échange d'un objet pour un autre ; c'est le troc. *kugurwa*, être acheté ; *kugurira*, échanger avec un autre, ou pour un autre ; *kugurirwa*, être échangé, être acheté.

humains (*Sebantu*)? (1). Mais alors ce mal d'où vient-il? Pour répondre à cette question, il faut établir une distinction entre les divers genres de maux qui peuvent frapper l'humanité.

1° Pour ce qui en est de la loi inéluctable de la mort, il est hors de doute qu'elle se confond pour le Noir du Rwanda avec la volonté d'Imana. Sur ce point leurs proverbes sont formels.

Nul ne meurt, s'il n'est livré à la mort par Imana (*Ntawe upfa, adatanzwe n'Imana*).

Personne ne dépasse le jour qu'Imana lui a assigné (*Nta ulengaho umunsi Imana yavuze*).

Celui qu'Imana abandonne ne passera pas la nuit (*Imana, uwo itanze, ntarara*).

Celui qui t'a créé est aussi celui qui t'enterrera (*Iyakulemye n'iyo iguhamba*).

Celui qui a créé le crâne (c'est-à-dire l'homme intelligent), c'est celui-là même qui le brise (*Iyalemye agahanga, n'iyo ikamena*).

Imana fait mourir sans prononcer une parole (*Imana irica ntiyivuga*).

Le Maître de l'Heure (la mort) n'a jamais été vaincu (*Nyamusi ntitsindwa*).

Lorsque Imana fera entendre son appel, nous devrons tous y répondre (*Twese tuzagomba kwitaba, Imana iduhamagaye*).

Celui qu'Imana abandonne meurt, celui qu'Il sauve guérit (*Imana uwo itanze arapfa, uwo ikijije, arakira*).

Déjà on pouvait le compter pour mort, mais Imana l'a sauvé (*Yarapfuye, Imana ikinga ukuboko*).

Apprenant le décès d'un proche parent, d'un ami, d'un voisin, d'un enfant surtout, on entend le Munyarwanda dire qu'Imana est venu le ravir (*Imana yaramwibye* ; du verbe *kwiba*, voler),

---

(1) Il y a bien des légendes etc. apparentées dans leur tonalité générale aux récits de la Genèse, qui attribuent les maux inséparables de la condition humaine, la mort notamment, à un péché d'origine, dont la postérité de ses auteurs subit les conséquences, mais ces légendes ne sont pas populaires et n'ont pas un caractère d'enseignement traditionnel. La plupart des gens les ignorent ou les acceptent avec scepticisme, à l'instar des contes pour enfants, ou suspects parce que trop favorables aux seuls Batutsi (voir *Ruanda*, par le chanoine L. DE LACGER (Namur, Grands Lacs), pp. 151 et suiv.).

ou que celui qui a fait le petit vase est aussi celui qui le brise (*Iyakalemye n'iyo ikamena*).

2º Pour ce qui en est des inconvénients qui peuvent provenir de la diversité des conditions sociales et de l'inégale répartition des biens de l'intelligence, du cœur ou de la fortune, le Munyarwanda reconnaît qu'Imana est libre de ses dons, qu'Il favorise qui il lui plait.

L'Artisan qui a façonné le cœur des humains, ne les a pas tous faits à la même mesure (*Umubajyi w'imitima ntiyayilinganije. Umubajyi*, celui qui taille le bois pour en faire des pots à lait etc.).

Imana donne à qui il veut (*Tangishaka*).

Il ne donne pas à tous (*Ntihabose*).

Les uns reçoivent plus, les autres moins (*Ntabahwanya Imana-Ntabo bahwanije n'Imana*).

Ce qu'Imana t'a donné, accepte-le (*icyo Imana iguhaye, arakira*).

Aussi c'est sans haine, mais non sans envie peut-être, que le pauvre gueux dira en voyant de plus privilégiés que lui : Imana ne m'a pas fait comme les autres ; eux, il les a fait de main de maître (*Imana ntiyandemye nk'abandi-Nimwe gusa mwalemwe n'Imana*). Moi, il m'a maudit (*Yaravumye*).

Un enfant naît-il difforme, malingre etc., il dira sans plus qu'Imana l'a fabriqué de travers (*Imana yamulemye nabi*), qu'il l'a manqué (*Yalemwe na Rulemakwatsi*) ; qu'il l'a créé étant fatigué (*Yamulemye inaniwe*). Vous rirez sans doute de cette dernière explication, cependant dans la Bible n'est-il pas écrit que le Créateur „se reposa" le septième jour?

3º Enfin outre les maux que nous venons d'énumérer, il y a encore les adversités communes : mécomptes, insuccès, accidents, maladies surtout et mort imprévue. Celles-là le Munyarwanda les tient parfois pour des châtiments d'Imana. Mais plus communément il les attribue à diverses causes : au courroux des *bazimu* (esprits des défunts) qui viennent se rappeler au souvenir des vivants en les frappant de maladies etc. ; à la violation, même involontaire, d'un interdit (tabou), ou à la malignité de ses semblables. Le Noir est excessivement soupçonneux. Dès lors il est assez naturel qu'il cherche à savoir la cause de ces maux et aussi

les moyens qui pourraient l'en préserver ou l'en délivrer selon les cas.

C'est pourquoi on le voit recourir à tout moment à ceux qu'Imana, dans sa bonté pour les hommes, assiste de ses lumières et de sa puissance, à savoir les magiciens (*abapfumu*) parmi lesquels les devins tiennent une place prépondérante. Imana veut être aidé par eux (*irafashwa*) ; c'est d'ailleurs par leur bouche qu'il parle (*Havuga Imana*), qu'il annonce ce qui est caché aux humains (*Habalimana*), qu'il augure (*Haragura Imana*).

Et l'homme de l'art, conscient de son rôle, dira à son client : Je vais consulter les sorts, comme je sais, mais sache que je ne dépasse pas le Maître de l'Heure, car celui à qui il ordonne de mourir, meurt sur le champ (*Nararaguje uko mbizi aliko sintamba Nyamunsi* ; *uwo yategetse gupfa, arapfa ubu*). C'est Imana, et lui seul, qui guérit et qui sauve (*Hakiz'Imana-Manirakiza*).

Le *mupfumu*, surtout le devin, est donc le ministre d'Imana, son homme (*n'uw'Imana*) et c'est pourquoi il est non seulement consulté et écouté, mais aussi respecté et aimé. Le Munyarwanda ne va-t-il pas jusqu'à lui donner le nom de mère (*umubyeyi*), et dire que si l'intelligence (la perspicacité) était la vie, le *mupfumu* serait immortel.

C'est lui qui dira, si telle démarche (mariage, procès, affaire) est de nature à plaire ou non à Imana, en d'autres mots si elle a chance de réussir ou est vouée à l'échec. C'est lui, qui diagnostique avec sûreté le *muzimu*, cause des maladies, décès, disgrâces, revers et malheurs de tout genre et qui indique en même temps le moyen d'y remédier ou de les prévenir, etc. Neuf fois sur dix, le magicien impute le mal à l'un ou l'autre *muzimu*. Il est plus prudent en effet de s'attaquer aux morts qu'aux vivants. Mais comme nous l'avons déjà fait remarquer, lorsque le Munyarwanda a tout essayé en vain, il finit toujours par conclure qu'il n'y a plus qu'Imana qui puisse le sauver.

Je ne sais si le Noir du Rwanda ne s'est jamais demandé pourquoi Imana tout-puissant n'empêche pas tous ces maux de se produire et pourquoi surtout il n'interdit pas aux *Bazimu* de poursuivre les hommes, ses enfants? N'est-il pas le *mwami w'imizimu*, le roi incontesté, non seulement des *bazimu*, mais encore de tout ce qui

est ombre, esprit? Sans doute le grand *Lyangombe* (1) peut beaucoup, mais il tient toutes ses prérogatives d'Imana, son Maître.

Le Munyarwanda païen ne pourrait d'ailleurs pénétrer ce mystère du mal dans le monde, mystère que la Révélation nous a dévoilé. C'est elle en effet qui nous a appris qu'une faute originelle avait entâché l'Œuvre du Créateur et que par cette faute la souffrance et la mort étaient entrées dans le monde. Il ne sait évidemment pas que nous devons mériter notre Ciel et que précisément la souffrance, acceptée avec résignation comme permise et même voulue par Dieu, nous est une source abondante de mérites, et plus est un témoignage des prédilections divines, un signe de prédestination.

Dès lors, assez logique avec ses croyances, il recourt à tous les moyens qu'Imana a mis à sa disposition pour détecter la cause des maux dont il est frappé ou dont il se croit menacé : devins, guérisseurs, etc.

Il va de soi qu'il ne faut pas s'attendre à ce que le Munyarwanda, païen, demande à Imana des grâces de perfection intérieure. Il ignore que Dieu récompense dans l'au-delà ses bonnes et ses mauvaises actions. Quand donc il s'adresse à lui, il ne sollicite que des biens temporels : une vie longue et heureuse, les faveurs des Grands, la prospérité et sa protection contre les *bazimu* et les *balozi* (ensorceleurs, envoûteurs, empoisonneurs).

Il n'y a pas à s'en étonner, puisque les anciens Israélites n'attendaient rien de plus de la part de Jahveh. Pour le Munyarwanda comme pour eux, le bonheur terrestre, la richesse, une nombreuse postérité est le signe de la bénédiction divine. Par contre la souffrance sous toutes ses formes celui de ses disgrâces.

Et quelle notion a-t-il des fautes morales?

On ne peut nier qu'il a une conscience, mais cette conscience diffère de celle d'un chrétien en ceci que ce dernier peut raisonner sa morale en la ramenant à des principes, à un Législateur Suprême, tandis que lui, qui ne songe pas à considérer Imana comme la source de la loi, en est réduit à faire appel à la tradition sans plus ;

(1) Voir note, page 334.

tradition, dont il ne cherche à établir ni la valeur, ni la source primitive. Violer la tradition, les coutumes, c'est mépriser les ancêtres, les fondateurs du clan.

Ces coutumes imposent comme obligation positive la politesse envers tous. A l'occasion l'indigène sait compatir aux détresses variées de ses semblables. Ces mêmes coutumes interdisent et punissent le vol, l'inconduite dans certains cas, l'homicide et la violation des devoirs envers le clan naturel ou le clan d'adoption. Elles permettent cependant le suicide et l'approuvent même dans certaines circonstances.

Partout au Rwanda, on entend que soit respectée la propriété personnelle, reconnue au moins pour les biens meubles : ustensiles de ménage, outils, et l'usufruit du gros bétail, dont la possession reste entre les mains des chefs Batutsi.

Mais dans la vie pratique, le vol, les fautes de luxure etc. ne portent à conséquence que si on a le malheur de se faire prendre en flagrant délit.

Il faut savoir que pour avoir fidèlement observé les règles fixées par la coutume, le Munyarwanda n'escompte aucune récompense dans l'autre vie, et les sanctions d'outre-tombe ne troublent pas davantage la sérénité des coupables, dont l'unique préoccupation consiste à se ménager l'impunité ici-bas.

Les châtiments dans l'autre monde, si tant est qu'ils existent, suivent non les fautes ordinaires, mais seulement l'indifférence ou le mépris envers les *Imandwa*, esprits supérieurs, qui partagent avec le grand *Lyangombe*, favori d'Imana, les honneurs de son culte, le *Kubandwa*. Bien plus l'initiation dans ce culte jette un voile épais sur les dérèglements des adeptes (1).

Pour le Munyarwanda tout n'est pas fini avec la mort ; car si le corps n'est rien, il n'en est pas de même du *muzimu* qui lui survit. Selon la croyance populaire, ce *muzimu* reste séjourner un certain

(1) *Lyangombe* est un personnage qui, selon la légende, aurait vécu autrefois au Rwanda. Partout on l'honore d'un culte spécial, le *kubandwa*. Ce culte fut sans doute introduit dans le pays par les Batutsi (Hamites). D'autres personnages partagent les honneurs de ce culte, ce sont : *Binego*, son fils, *Mugasa*, son gendre, *Mashyira*, un devin, *Nyakiliro*, sa demi-sœur, *Muzana* et *Mutwa*, ses serviteurs, etc.

temps dans les lieux où son corps a vécu, et tout particulièrement à l'ombre de l'édicule construit par les proches parents en son honneur.

Ce ne serait qu'après ce séjour temporaire parmi les vivants, que le *muzimu* va se fixer définitivement sur les volcans, à savoir, le Karisimbi (4.500 m.), le Muhabura ou le Nyiragongo. Cependant pas indifféremment sur l'un ou l'autre de ceux-ci. Le Karisimbi et le Muhabura seraient la demeure des bons ; le Nyiragongo, celle des mauvais.

Les mauvais *bazimu* sont ceux des malheureux qui sont morts dans la misère abandonnés des leurs et sans enfants, soit qu'ils n'en aient point eus, soit qu'ils ne les aient pas initiés au culte de *Lyangombe*. Ils manquent par conséquent d'intercesseurs auprès de lui et ses *Imandwa* ; d'où leurs malheurs et leurs souffrances. Il faut savoir que le Nyiragongo est toujours en activité. La nuit on apperçoit une lueur rouge qui couvre son large cratère. Le jour s'en échappe une traînée de fumée. C'est ce qui fait dire aux indigènes que les *bazimu*, qui s'y trouvent, sont plongés dans le feu et qu'ils s'y disputent en se jetant l'un sur l'autre des braises ardentes.

Les bons *bazimu* sont ceux des heureux qui sont morts riches, honorés et surtout entourés d'une nombreuse descendance, qui initiée au culte du *kubandwa* ne cesse d'offrir à *Lyangombe* et à ses *imandwa* des offrandes et des sacrifices.

Bienheureux, ces bons *bazimu* font la cour au Roi des bazimu et des imandwa, *Lyangombe*, et jouissent avec eux d'une félicité sans mélange. Inutile d'ajouter que cette félicité s'entend de joies toutes sensibles et n'a rien de commun avec la vision béatifique des élus chrétiens. Ils y coulent des jours exempts de misère, agrémentés par le pombé, les danses, la chasse.

Il est à remarquer une chose assez curieuse. Dans ce paradis aucune mention n'est faite d'Imana ; c'est cependant lui qui leur a réservé ce domaine des volcans.

Conclusion

Nous pouvons féliciter nos Banyarwanda, comme d'ailleurs tous les Bantu, d'appartenir à des peuplades où l'on a gardé intacte

l'idée d'un Dieu unique et transcendant. Ils ont par là une supériorité éclatante sur les anciens peuples de l'empire gréco-romain d'où est sortie notre civilisation occidentale. Ceux-ci avaient, comme on sait, un panthéon de dieux bigarrés et immoraux aux légendes absurdes et fantaisistes. La ferme croyance de nos indigènes en un Dieu créateur, maître de la vie et de la mort, est autrement relevée et digne d'un être raisonnable.

Nous pouvons leur dire qu'en admettant ainsi un Dieu unique et transcendant ils sont d'accord avec les plus grands génies des peuples antiques, qui par leur réflexion et leur intelligence, se sont élevés au-dessus des fausses croyances de leurs compatriotes, et que la raison spontanée, si elle n'est pas faussée par une civilisation décadente et pervertie, s'élève sans effort vers le Créateur.

Mais le Munyarwanda est-il vraiment monothéiste?

Autrefois le Munyarwanda, qui croyait ingénument que son Rwanda était le pays le plus beau, le plus puissant et le plus évolué de la terre, pensait également qu'Imana avait pour lui un attachement tout particulier. Ne disait-il pas sous forme de dicton, qu'Imana, qui passe ses journées à parcourir le monde, revient tous les soirs au Rwanda, son pays de prédilection, pour y passer la nuit (*Yilirwa handi, igataha mu Rwanda*).

Un peu à la façon des Juifs d'antan, il fait de son Imana un Dieu national et si on prenait aux mots certaines de ses expressions et de ses dires, on pourrait conclure qu'il admet une pluralité de *Mana*. C'est ainsi qu'on les entend dire : Nous risquerions d'attraper la gale, en priant le Mana d'un autre peuple (*Nta usaba Imana y'uwundi* ; *usaba iy'uwundi ikamuha amaheri*). Pourquoi prierions-nous le Dieu des Blancs, Mungu? N'avons-nous pas le nôtre? Ces paroles rappellent celles qu'adressait Jephté au roi des Ammonites : Ce dont ton Dieu, Chamos, t'a mis en possession, ne le possèdes-tu pas? Pourquoi alors, ce dont Jahveh, notre Dieu, nous a mis en possession, nous ne le posséderions-nous pas (1)?

(1) Ce qui tient Imana très éloigné de Jahveh, c'est qu'il prodigue ses faveurs aux heureux et aux grands et non aux justes et aux petits ; ses disgrâces par contre aux malchanceux, même innocents plutôt qu'aux criminels véritables. Les fautes qu'il châtie le plus souvent sont en soi vénielles, tandis qu'il laisse impunies les plus graves.

Il est cependant incontestable que tout Munyarwanda est convaincu qu'il ne peut y avoir qu'un seul vrai Dieu, son Imana, créateur universel, qui domine tous les autres *Mana*. D'ailleurs posez-en lui la question, il vous répondra sans hésitation : Pourrait-il y en avoir plusieurs? Et il confirmera son affirmation en citant le proverbe bien connu : Un Imana ne trompe pas l'autre Imana, ce serait le détruire (*Imana ntihenda indi, iba iyiriye* ; *iyiriye* du verbe *kulya*, manger).

Il faut encore faire remarquer que le terme „Imana" a parfois le sens de chance, bonne ou mauvaise. Ainsi à l'occasion d'un heureux événement nos indigènes diront indifféremment : „J'ai eu du bonheur" (*nagize ihirwe*), ou „J'ai eu Imana" (*nagize Imana*).

Par contre un malheur est-il survenu, ils diront : „Je n'ai pas eu Imana" (*nta Mana mfite*), et même : „*Nagize Imana mbi*" (J'ai eu un mauvais Imana).

En d'autres mots : „J'ai eu de la chance ou de la malchance."

ARME BAKUBA (1)

door Pr. DENOLF, C. I. C. M. †

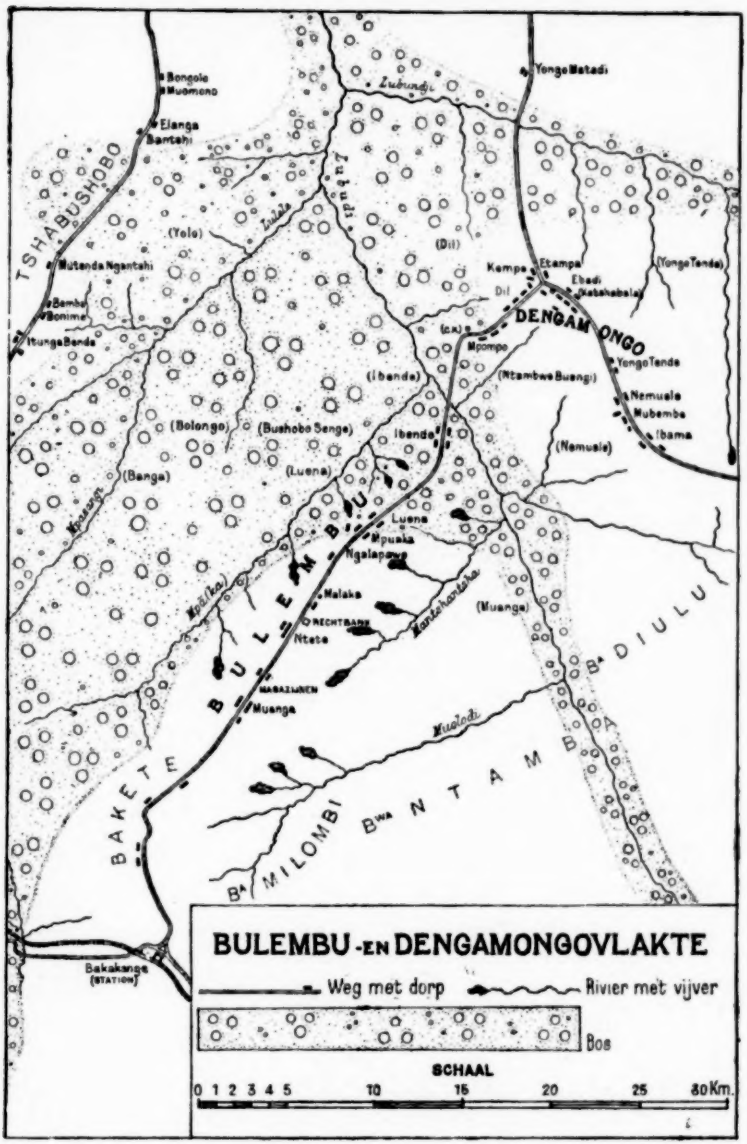
Wie iets van Kongo afweet, kent de stam der Bakuba. Wie heeft van hun koning Lukengu niet gehoord? Het is nu zestig jaar dat de Belgen vaste voet in Kongo hebben gekregen en het is zestig jaar ook dat iedereen, ten minste in de hogere kringen van de Kolonie en in het Moederland, zo hoog oploopt met die bijzonder begaafde Bakuba : verstandig volk, voornaam volk, kunstvoelend volk ! En zij hadden het uitzonderlijk voordeel een koning te hebben, die over een gebied heerste zo groot als België, één van de weinige hoofden in Kongo, die hun gezag over zulk een koninkrijk behouden hadden. Van de Bakuba, zo vatbaar voor beschaving, kon veel verwacht worden voor de ontwikkeling van Kongo. Voor die Bakuba moest iets gedaan worden. Eerst en vooral moest Koning Lukengu gesteund worden. Hij zou als voorbeeld dienen hoe een inlands opperhoofd zelf zijn volk kan besturen met eigen ambtenaren en volgens eigen inlandse wetten en gebruiken. De Staat zou zich met wat onrechtstreeks toezicht kunnen tevreden stellen.

Mushenge, de hoofdstad, werd al vroeg staatspost, maar de blanke ambtenaar kreeg vooral als opdracht Lukengu te laten doen en hem te steunen. En als er soms Bakete, of Mpianga, of Bangende onwillig werden wat het betalen der belastingen betreft, dan moesten ze maar in bedwang gehouden worden. Lukengu's gezag werd met geweld uitgebreid over de Bangongo en de Bangombo, zelfs over de Bena Tshovo en andere Bakete, die vroeger met de Bakuba niets te maken hadden.

Mushenge kreeg ook al vroeg een katholieke missie, die de veelbelovende Bakuba-jeugd zou onderrichten en helpen evolueren.

---

(1) Zie : Pr. DENOLF, *Een Kongolese Stam die de „Bruidschat" niet kende : de Balualua*. Kongo-Overzee XVIII (1952), 2-3, p. 249-262.


BULEMBU-EN DENGAMONGOVLAKTE
Weg met dorp
Rivier met vijver
Bos
SCHAAL
0 1 2 3 4 5 10 15 20 25 30 Km.
TSHABUSHOBO
BULEMBU
DENGAMONGO
BAKETE
BA MILOMBI
BWA NTAMBA
BA DIULU
Bongolo
Muomono
Elanga
Bantshi
Mutenda Ngantshi
Bembe
Bonime
Itunga Benda
Yongo Matadi
Lubundji
Lulele
(Yolo)
(Dil)
Kempe
Etampa
Ebadi
Dil
(Yongo Tende)
(Ibende)
(Ntambwe Buengi)
Yongo Tende
Nemusle
Mubembe
Ibama
(Nemusle)
(Bolongo)
(Bushobo Senge)
Ibende
(Luena)
(Banga)
Luena
Mpuaka
Ngalapawe
Malaka
RECHTBANK
Ntete
MAGAZIJNEN
Muanga
(Muanga)
Muolodi
Bakakange
(STATION)

De Bakuba werden op alle manieren vooruitgeholpen en opgehemeld. Welke reiziger, die wat naam had en Kongo bezocht, ging Koning Lukengu niet groeten?

En toch waren er veel andere Blanken die kwaad keken en zeiden : De Bakuba,... bedorven volk, niets mede aan te vangen!

Na zestig jaar mag men wel de vraag stellen : Wat heeft het Bakuba-volk voortgebracht? Al die steun, die men hun gaf, wat heeft het gebaat? Of moet men niet veeleer zeggen : Juist die uitzonderlijke steun is hun noodlottig geworden. Het ware voor hen beter geweest, had men ze, en dan vooral hun vorst Lukengu in de eerste plaats, niet gesteund, had men ze eenvoudig gelijk alle andere stammen behandeld.

Bezuiden de Bakuba woont een ander volk : de Baluba. Vóór vijftig of zestig jaar hadden deze de voornaamheid en het kunstgevoel der Bakuba niet. Zij hadden geen grote hoofden waarop de Staat kon steunen ; zij werden zelfs door alle andere stammen als een slavenvolk aangezien. De Bakuba hadden er het diepste misprijzen voor en noemden ze met de naam, die voor ons Blanken zo verachtend klinkt als de Bakuba het werkelijk meenden : „Bete".

Wat is er na zestig jaar van dit Baluba-volk geworden? Ik zal het straks zeggen.

Ik heb de Bakuba gekend in de jaren 1920 tot 1930, ten minste de groepen in het Oosten aan de Lubudi : de Mpianga, de Bangende, de Bangongo, enz. Dan heb ik ze moeten verlaten, doch in 1949 was ik terug bij hen. Er was dus twintig jaar verlopen : een gehele negergeneratie. Was er in al die jaren verandering gekomen? Was er vooruitgang? Meer welstand? Meer beschaving?

In Mei 1949 ging ik de Bakuba bezoeken die op de Bulembu-vlakte woonden langs de weg van Baka Kenge-Station naar Dengamongo (zie de kaart). Ik verlangde mijn vrienden van vóór twintig jaar terug te zien.

De grote verandering was, dat er nu een autoweg liep. Vroeger lagen de dorpen waar hier waar daar, rechts bij de Lubudi en links bij en over de Mpaka-rivier, en de wegen — schoongemaakte wegen van één of twee meter breedte — liepen rechts en links naar hun dorpen. Nu is de weg gebaand recht op recht naar Dengamongo, en de mensen waren nu naar de weg gekomen en woonden

er langs. Dat was de groté verandering. Een groot gemak om al die dorpen te bezoeken, zonder dat eeuwig sukkelen in al die boswegels van vroeger.

Muanga

Het eerste Bakuba-dorp, dat ik op mijn weg aantrof, was Muanga, hetwelk vroeger aan de Lubudi gelegen was. Aan de inkom van het dorp toonde men mij de eerste huizen rechts : „Daar wonen de Batwa, de Batwa van Muanga". A, de Batwa ! Zij waren vroeger steeds mijn lievelingen geweest, mede omdat zij allen maar één vrouw hadden : monogamen uit beginsel. Zij hadden ook meer kinderen dan de Bakuba en waren veel eenvoudiger. Vroeger verbleven in Muanga drie schone Batwa-families : Bwayi en nog een Bwayi en Kempe, elk met een *Nimamuanda*-hoofd. De schoolkapel bevond zich tussen de Batwa en de Bakuba, maar het waren de Batwa die ze onderhielden en er regelmatig naartoe kwamen. De Bakuba hielden meer van hun Lukosho-fetisj voor de jacht en om kinderen te krijgen.

Het was tegen de middag ; op dit uur is er niet veel volk in het dorp. Drie grote families... maar waar stonden hun hutten? Al tezamen zag ik er een tiental welke die naam verdienden. Hier Bwayi... ; daar nog een Bwayi... Hoe ellendig ! Daar beneden nog een paar hutten : dat is Kempe. Is dit alles? Niemand was thuis.

Ik ging verder naar de Bakuba van Muanga. Hun huizen stonden langs beide kanten van de weg, familie bij familie. Het was nog een groot dorp, maar vroeger woonden ze verspreid in de vlakte, waar geen grote weg was. Daarom was het moeilijk het nieuwe dorp met het oude te vergelijken.

Tegen de avond ging ik terug naar de Batwa, en trof er een vijftal mannen, even zoveel vrouwen en een tiental kinderen van verschillende leeftijd aan. In het midden van het dorpje stond een tent van palmbladeren voor de rouwfeesten van een overledene.

Ik vond bij dit volkje geen belangstelling meer, geen oude vrienden. De vroegere hoofden waren overleden en andere *Nimamuanda* werden niet meer aangesteld. Waarom ook als er geen volk is? Alleen in Kempe was er nog een oude *Nimamuanda*, die zich

evenwel niets meer aantrok. Ze waren met hun rouwklachten bezig, aan iets anders denken ze niet meer.

Wat was er met de Batwa gebeurd? De bevolking was tot op de helft geslonken. Bij de Bakete, waar ik eerst voorbij gekomen was, had ik iets dergelijks niet opgemerkt ; daar was nog een voldoende aantal kinderen. Maar hier bij de Batwa? Er was geen jong volk meer ; ze gingen niet meer op grote jacht, *ku lufwaye* ; ze dachten er niet meer aan hun hutten en hun dorp een net voorkomen te geven, velden aan te leggen en hun Batwa-voorrechten te verdedigen. Het leven was er uit.

Vroeger hadden de Batwa nogal wat kinderen, niet zo heel veel, maar toch veel meer dan de Bakuba. Vanwaar dit verval? In Muanga en in alle andere Batwa-dorpen hadden de Batwa geen vrouwen meer. Hoe kwam dat? Ze huwelijkten hun dochters aan de Bakuba uit, namen de „bruidschat" in ontvangst en „aten hem op".

Ik ging in een ander Batwa-dorp een zieke christen bedienen en vond hem verlaten in zijn hut. „Zijt ge niet getrouwd?"

„Neen, vroeger wilde ik hier een vrouw huwen, maar ze hebben ze me afgenomen en ze naar de Bakuba gestuurd ; mijn geld zag ik nooit terug."

In dit dorp was nog een zieke, een heiden, en ik ging hem dopen. Hij lag in een armzalige, scheef gezakte hut die openstond voor regen en wind. De man lag naast een vuurtje op de opgehoopte as ; sedert hij was ziek geworden, was hij nooit meer gewassen geweest, en het kostte me veel moeite om bij zijn zuster een pot warm water te krijgen. Ook hij had vroeger een vrouw gehad, maar ze was eveneens naar de Bakuba gelopen.

Dit was de toestand in alle Batwa-dorpen sedert jaren. Ze leverden hun dochters aan de Bakuba uit, doch konden zelf nooit een Mukuba-vrouw krijgen. De voor hun dochters ontvangen bruidschat kunnen zij niet bewaren, zij verleven hem, en zo blijven hun jonge mannen zonder vrouw zitten. De kinderen welke van die Batwa vrouwen voortkomen, zouden, volgens de regelen van het matriarchaat, moeten naar de Batwa terugkeren. Doch hoe gaat dat? Waar kunnen de Batwa hun recht opeisen? Die kinderen blijven bij hun vader, bij de Bakuba, en ze zijn daar ook veel liever. Zij geven zich voor Bakuba uit. Is het dan te verwonderen, dat de

Batwa-dorpen verdwijnen? Vroeger moeten sommige *Nimamuanda*-hoofden daartegen opgekomen zijn : ze zetten er boete op als een Mutwa-dochter aan de Bakuba uitgehuwd werd ; ze sloegen de helft van de bruidschat aan. Maar zie, die helft bleef natuurlijk in de handen der *Nimamuanda* ; dat was een schoon inkomen, en ook die *Nimamuanda* hielpen mede om de dochters naar de Bakuba te zenden.

Zo verdwijnen daar alle Batwa-dorpen. Er is geen volk meer ; het zijn al oude mensen. Gelijk een zieke, die door de geneesheren opgegeven, moedeloos wegkwijnt en de dood afwacht, zo liggen de vervallen Batwa-dorpen daar en wachten op hun laatste *madilu*-stonde.

Ntete

Ntete is het volgende dorp. Ntete heeft geen Batwa. Het zijn al Bakuba, Bangende. De Ntete-naren hadden altijd een *kumu* bij hen gehuisvest. Ze gingen een flinke man halen bij de familie Meshapo, drie beken ver bij de Bangende van Kalambama. Ze brachten hem mee op Bulembu, ze maakten een grote vierkantige afsluiting (*diongo*) met staakwerk en palmbladeren, zo dicht dat geen mens er door kon kijken, een afsluiting van vijftig meter op vijftig. Binnen in het hof bouwden ze een groot huis voor de *kumu* en zetten er nog een vijftigtal woningen bij. Al de families van Bulembu gaven dan een jonge vrouw aan het jonge hoofd, zonder bruidschat te vragen, en die werden allen in de *diongo* opgesloten. Het vroegere hoofd Kalamba had zo een tachtig vrouwen. De kinderen moeten naar hun moedersfamilie terugkeren en juist die kinderen kunnen er later *tshimikamba* gekozen worden. Die vrouwen ook, als het gebeurde dat het hoofd afgedankt en verdreven werd, trokken allen terug naar hun familie, en geen andere Mukuba mocht ze nog trouwen. De *kumu* ging ook naar huis in Kalambama met de éne vrouw die hij van daar meegebracht had. De mensen kozen een andere *kumu*, en die moest ook een nieuwe *diongo* en nieuwe *diongo*-vrouwen krijgen. Dat was het oude stelsel in de tijd dat een vrouw nog geen geld waard was ; men gaf maar veertig scheipjes (*mpashi*) voor een vrouw. Maar in de nieuwere tijden der Blanken kreeg men voor een vrouw stoffen, geiten, ringen, *tukula*-hout, enz. voor meer dan duizend

frank. Die *bakumu*-hoofden echter gingen voort met *diongo*-vrouwen te eisen en niets te betalen. De Batwa waren de eersten die weigerden vrouwen te leveren. De Batwa immers hadden van overouds het voorrecht geen *diongo*-vrouwen te moeten geven ; maar de *bakumu* pakten er toch. De Batwa weigerden en gingen in beroep bij de grote *Nima Lukengu* te Mushenge. Lukengu heeft altijd de Batwa gesteund ; hij zei : „De Batwa zijn arme lieden, ze moeten geen vrouwen leveren." Maar de Bangende zijn zo dom niet ; ze zeiden : „Als we onze dochter uithuwelijken, krijgen we duizend frank in waren ; waarom zouden we ze nog aan de *kumu* voor niets geven? De Batwa geven er ook geen."

En zo, toen ik in 1930 wegging, was *kumu* Kalamba zonder *diongo* gehuisvest bij een goede vriend, met zijn eigen twee vrouwen.

Toen ik dan te Ntete terugkwam, zat er nog een *kumu* : Bangala. Hij had een groot huis naast de inlandse rechtbank, een groot kaal geveegd plein, maar geen afsluiting en geen *diongo*-vrouwen. Hij had zijn twee vrouwen : een Mukuba'se en een Muluba'se. De Muluba'se had haar jonger broertje bij haar, een jongen van twaalf jaar, en dit was al het volk dat vóór de deur van de *kumu* liep.

Bij de Bangende krijgen de *bakumu* nergens nog *diongo*-vrouwen ; bij de Mpianga kregen ze er ook niet veel meer ; nu nog eiste de *kumu* er *diongo*-vrouwen, maar de mensen waren niet haastig en de vrouwen wilden ook niet, zodat er niets van terecht kwam. Maar dan is de grote Lukengu daar op reis gekomen ; de *kumu* deed zijn beklag en Lukengu zei : „Mijn *kumu* moet vrouwen krijgen, dat is volgens de oude zeden." En Lukengu heeft toch nog veel te zeggen. De *kumu* kreeg enige vrouwen... Voor hoe lang? Tot Lukengu zal weg zijn uit de streek.

Malaka

Malaka was vroeger een groot schoon dorp met vijf grote families, te midden der Bulembu-vlakte. Tshimikamba Makombo was er het preutse hoofd : al grote schone Bakuba-huizen in rechte rijen.

Toen ik nu teruggekomen was, woonde Makombo met zijn volk naast de inlandse rechtbank langs de grote weg. Ik vroeg naar de

catechist van Makombo. „Er is geen catechist meer", luidde het antwoord, „de kinderen kunnen in Ntete naar school gaan, maar er komt niemand ; Makaka, dat is geen dorp meer."

Ik reisde verder. Maar toen ik terugkwam, stond hoofd Makombo me af te wachten, de oude Makombo, dezelfde nog van vóór twintig jaar. Zijn mukuba-naam is Kwete. We begroetten elkander hartelijk. Makombo deed zijn beklag : „Waarom zijt ge voorbijgereden? En waar is nu mijn school? En mijn catechist? Ik, Makombo van Malaka, ik heb geen school en geen catechist !"

We stapten zijn dorp in. Het zag er nogal net uit, twee rijen huizen en langs elke kant er achter een hele plantage *mabondo*-palmbomen om palmwijn (*malufu*) te kunnen tappen. Die *mabondo* stonden daar werkelijk mooi ; er onder was de grond schoongeveegd. De bevolking woonde in de schaduw van die vijf à tien meter hoge palmbomen.

We kwamen op het dorpsplein ; de twee uiteinden van het dorp lagen dichtbij en waren goed te zien.

„Makombo, is dat geheel uw dorp? Waar is al uw volk van vroeger toen ge op de vlakte woonde? Dan hadt ge veel meer volk !"

„Ja", zuchtte Makombo, „vroeger was er veel meer volk, maar de mensen zijn dood... En kinderen? Onze vrouwen hebben geen kinderen meer, ons volk sterft uit. Zie mijn dorp : schone *mabondo*, inderdaad, maar dat zijn maar *mabondo*. Bezie het dorpsplein : ginder zit een oude vrouw, daar loopt een geit met haar twee jongen, maar waar is mijn volk? Er is geen volk meer. Om ons staan een tiental kinderen, dat is alles. Kunt gij ons niet helpen om kinderen te krijgen?"

Zo deed de oude Makombo zijn beklag. Hij zelf was versleten en hij zag zijn dorp wegsterven.

Inderdaad, wat van het oude, grote Malaka overbleef, was niet veel meer. Vóór mij stonden de hutten van maar twee families, de twee voornaamste : Bumbanga, de familie van Makombo zelf, en Ntunu, die *Bakumu*-hoofden levert te Bulanga langs de weg naar Luebo. De familie Bushodo woonde op haar eentje wat verder langs de autoweg ; die familie, met haar *Muyombo*-titel, heeft veel voorrechten, daarom moet ze apart wonen. Twee andere families waren uitgeweken : Nguele, naar het dorp Mpuaka, en Ngolo

naar haar Ngolo-broeders te Luena verder op. Wat van die twee grote families van vroeger hier overbleef, was niets meer. Makombo zag het ook wel.

„Pater", zei hij, „geef ons een catechist en het dorp zal herleven."

„Makombo, het is voor de Bakuba de enige uitweg : of uw dorpen zullen uitsterven en de Baluba van aan de spoorweg zullen uw plaats innemen ; ofwel, als ge nog iets wilt redden, moet ge leven als christenen : één man, één vrouw in een onverbreekbaar huwelijk. De ouden hebben altijd zelf al de vrouwen getrouwd, en uw jongelingen van twintig tot dertig jaar liet ge ongehuwd lopen. De ouden kochten vroeger Baluba-slavinnen om kinderen te krijgen, maar uw jongelingen kregen geen vrouw. Gij hebt veel *buanga Lukosho* gemaakt om kinderen te krijgen. Waar zijn nu uw kinderen?"

Luena

Men had me gezegd : Luena is een schoon groot dorp ! En inderdaad, daar woont nog machtig veel volk dicht bij elkaar. Maar vanwaar kwamen al die mensen? Luena zag er vroeger niet zo bevolkt uit ! Het werd me gauw klaar.

Dit deel hier is het volk van het oude Luena ; zij woonden vroeger over de Mpa in het bos (zie de kaart). In dàt deel daar wonen de lieden van Sengesenge of Bushobo Senge, die vroeger een groot dorp over de Mpa hadden. En ginds huizen de mensen van Banga ; maar zijn zij het niet, die vroeger bij de Mpasangi-beek gevestigd waren? En de mensen van Bolongo? Maar zij woonden vroeger ook over de Mpa. En hier nog Yolo, die eertijds over de Lulele woonden tegen Shamba-Ngentshi. Die hadden daar vroeger een groot dorp. Zijn die ook naar hier komen wonen, zo ver? Ja, de Staat haalde ze uit het bos en plaatste ze hier langs de weg. Luena, Sengesenge, Bolongo, Banga, Yolo, dat waren vroeger vijf schone Bangende-dorpen over de Mpa. Nu wonen ze hier allen te zamen in één mooi groot dorp. Maar als het zo voortgaat... En dezelfde klachten als die van Makombo begonnen.

In Luena trof ik twee zieken aan die er als slaapzieken uitzagen — opgezwollen wezen en verdwaasde ogen — gelijk we er vele bij de Baluba vijf en twintig jaar geleden aantroffen. Maar sedert de dokters er zich mee gemoeid hebben, zag men die zieken nooit

meer in gindse dorpen ; hier zitten er nog twee. Vroeger was er geen slaapziekte in de streek, maar tsetsevliegen zijn er aan de Lubudi bij hele zwermen. Elke morgen kwamen de dorpelingen mij geneesmiddelen vragen ; hun wonden, groot als een hand en waar ze wellicht reeds vijf of tien jaar mee rondliepen, waren nooit verzorgd geweest, tenzij dan op de inlandse manier. Zo iets ziet men thans bij de Baluba niet meer ; vroeger wel, doch sedert vele jaren zijn er bij de Baluba overal apotheken, hospitalen en dokters ; de mensen ginder kunnen overal gratis verzorgd worden. Waarom laten de mensen van hier zich niet verzorgen? Waarom? Omdat er in deze streek geen enkele inrichting is, waar een zieke kan verpleegd worden. In geheel het gebied der Bakuba, een gebied zo groot als België, bestaat er :

1. een hospitaal met een dokter van de B.C.K.-spoorweg te Mweka ; 2. een schone apotheek van de EXFORKA, houtzagerij te Kakenge ; 3. een hospitaal van de Protestantse zending te Bulopeye ; 4. een gezondheidsagent, gevestigd bij Meshumba, die de hele streek afreist om de zieken op te sporen.

Het hospitaal van Mweka en de apotheek van Kakenge hangen af en worden bekostigd door privé-maatschappijen en werken maar gratis voor hun eigen dienstvolk. Vreemden, hetzij werkvolk van andere Blanken, hetzij gewone dorpelingen, moeten dag op dag betalen (5 fr.?) om verzorgd te worden. Een dorpeling kan daar wel één dag gaan, maar na een week valt hem dat veel te kostelijk. Feitelijk gaan er geen dorpelingen naartoe.

Bij de Baluba zijn er overal hospitalen van de Staat, van de Missie, van de Forminière of van de Cotonco. In alle centra zijn er apotheken van de Staat of van de maatschappijen. Bij de Bakuba bestaat er niets. In geheel het gebied van Mweka (Bakuba) is er zelfs geen moederhuis voor inlandse vrouwen.

De Staat steunt Lukengu door dik en dun. Lukengu zal zelf zijn land besturen volgens oude zeden en gewoonten... Maar zal Lukengu één hospitaal oprichten? Lukengu zal wel zijn belastingen innen, benevens deze van de Staat, en zelfs buiten het weten van de Staat. Maar zal hij één apotheek oprichten ! Daar heeft hij zeker nooit aan gedacht. Alle inlandse hoofden zijn bekommerd om hun persoonlijke familiebelangen. Maar met het algemeen welzijn?

Ook het Fonds voor het Welzijn der Inlanders, dat thans zo veel geld voor dergelijke inrichtingen uitgeeft, blijft in gebreke. Daar redeneert men zo : We kunnen niet alles doen ; we kiezen één streek uit om ze degelijk uit te rusten. Heel het distrikt Kabinda is vol met prachtige inrichtingen, doch in het gebied van Mweka is er niets.

Katshabala

Ik herinner me nog heel goed de dag dat ik de eerste keer bij de Bakuba, te Katshabala in de Dengamongo-vlakte, toekwam. Ik had bij de Bena Diulu en andere arme, verwaarloosde Luluwa-stammen gereisd en kwam op het dorpsplein van Katshabala : een breed plein, met langs weerskanten, onder de wuivende *mabondo*-kruinen, reeksen prachtige huizen van vijf op vier meters. De wanden waren van *malala* (palmbladeren) en geheel belegd met witte *mbale* (latjes gesneden uit de dikke nerf der palmbladeren) ; al die *mbale* waren verbonden met zwarte *nkanga* (vezels van *mabondo*), die op de voorgevel de geometrische figuren der Bakuba tekenden. Huizen als paleizen ! Binnen in de huizen was er ruimte genoeg voor een groot bed met de roodgeverfde *disasha*-mat er op, het haardvuur, zetels, stoelen en jachtgerief ; aan ene kant hingen aan lange *nkodi* (koorden) een half dozijn inlandse koffers vol stoffen en andere rijkdommen ; hier en daar stonden de kunstig gesneden beelden en gebeeldhouwde stoelen, pijpen en drinkbekers der Bakuba, die ze wel eens voor schoon geld aan de Blanken verkochten.

Katshabala — zijn Mukuba-naam was Jakobo — kwam me met zijn gevolg groeten. Wat prachtige kerels ! Allen droegen een kleed van een tiental aaneengenaaide *madiba* (weefsels van raffia) (1). Wat kunnen de Bakuba hun kleed statig draperen, met het loshangend einde over hun schouder geworpen ! Zij hadden hun *lukete*-hoedje op het zorgvuldig omschoren hoofdhaar, elk met de speld er in volgens ieders graad en voorrechten. Ze hadden aan de riem hun *dikula* (parademes met tinplaatjes belegd),

(1) De stof wordt in de stampblokken gestampt om de ruwheid van de raffia te verzachten, en doordrongen met de rode verf van het *tukula*-hout.

en droegen in de hand hun knobbelige staf met *tukula* bestreken. Prachtig volk! Voornaam volk! Rijk volk!

Zo was het dorp van Katshabala rond de jaren 1920, een groot dorp met menigvuldige afhankelijke dorpen, links en rechts in de grote Dengamongo-vlakte verspreid. Een half uur verder, bij het dorp van Mpompo en niet ver van de Lubudi, lag de oude factorij der C. K. (Compagnie du Kasaï) waaraan ze hun waren leverden, vroeger caoutchouc, nu palmnootpitten en olie; alles werd met ijzeren schuiten langs de Lubudi vervoerd, en langs de Lubudi en de factorij was ook de welstand in de streek gekomen. Dat was de glorietijd van Dengamongo, de glansperiode der Bakuba.

Katshabala zelf lag in onmin met koning Lukengu. Hij was maar *Tshimikamba* en toch speelde hij hier het grote hoofd. Lukengu zond uit eigen beweging een *Kumu*, want in alle grote dorpen moet Lukengu vertegenwoordigd zijn door een *Kumu* van echt edel hoofdmansbloed, volgens de oude Bakuba-gewoonte. Maar Katshabala wilde die *Kumu* niet erkennen; ze gaven hem geen vrouwen, bouwden er geen huis voor, legden hem geen geschillen voor. Alleen Katshabala was hoofd. Toen Lukengu na verloop van jaren, langs Dengamongo kwam — dat kon Katshabala niet beletten, omdat Lukengu door de Staat gesteund werd — maakte Katshabala zich uit de voeten en ging zich ergens bij de Bena Diulu verschuilen. Lukengu kwam, at en dronk, zamelde zijn belastingen in en ging verder. Katshabala kwam dan te voorschijn en was wederom alleen het grote hoofd. Hij had immers ook zijn Blanke bij de C. K., die hem steunde.

In 1949 kwam ik terug in de Dengamongo. De oude Katshabala was gestorven. Een nieuwe *Tshimikamba* uit de familie Ebadi, Ngongo Mingi — maar men noemde hem ook Katshabala — had zijn plaats ingenomen. Deze had echter het gezag en de krachtdadigheid van het oude hoofd niet. Zijn *bula* (dorpje van de familie Ebadi) was nu een gewoon vervallen Bakuba-dorp. Waar waren al die paleizen van voorheen? Waar was de prachtige stoet van notabelen? Waar was al dat volk van vroeger? De lange rijen huizen van vroeger waren niet meer te zien. Vroeger had de familie Ebadi nog een afhankelijke groep, in Ntambwe Buengi, op een uur van hier, waar een familielid, Muana Kaba, een geheel dorp bestuurde. Ze hadden nog een dorp op Dil, of Kapuku Diulu,

in het bos bij de Lubudi, waar ze hun voorraad wild opdeden. Die twee dorpen waren nu ook naar de Dengamongo verhuisd. Doch al die dorpen tezamen, wat betekende dat bij vroeger? En de C. K.-factorij was verplaatst naar het spoorwegstation van Baka Kenge, en met haar al de welstand en de grootheid van de Dengamongo.

De jonge Katshabala kwam me groeten en wilde de oude vriendschap vernieuwen. Hij ook deed zijn beklag over het verval van de Dengamongo : „Onze vrouwen baren geen kinderen meer, het dorp sterft uit."

„Katshabala, weet ge het nog, hoe vroeger al die heren van de Dengamongo vrouwen kochten bij de Baluba en Babindi? Uw eigen Bakuba-vrouwen baarden geen kinderen meer en ge kocht dan vreemde slavinnen om uw dorp in stand te houden. Hier vooral, in de Dengamongo, kwamen ze met hele karavanen toe. Daar woonde de Mubindi-makelaar die de vrouwen overnam en ze dan aan de man bracht. Toen hadt ge nog geld, om ze alle te kopen ; de handel met de C. K. bracht veel op, en al de stoffen die ge kreegt, gingen in uw kisten en werden bewaard. Gij en uw zonen kleedde u met *madiba*-weefsels. Dan kondt ge al uw geld aan slavinnen besteden. Maar sedert de C. K. weg is, dragen uw zonen ook Europese stoffen en verslijten ze. Ik herinner me nog de tijd dat enige jongelingen van hier naar de olieslagerijen van Brabanta uitgeweken waren en als ze terugkwamen, hadden ze stoffen mee waarmede zij zich kleedden : een paan, of zelfs een hemd en een broek, en hoe de ouden daarover geërgerd waren en zeiden : Dat ge uw geld zo wegsmijt ! Draagt *madiba* gelijk alle Bakuba en bewaart de stoffen om vrouwen te kopen ! Sedertdien zijn de kisten in uw huizen ledig geraakt. De rijkdom ligt nu ginder langs de spoorweg, waar de Baluba floreren, waar de rijke Baluba hun factorijen openhouden en stationsoverste spelen ; waar de Baluba werken bij de Blanken en in de zagerijen van de EXFORKA te Kakenge, en de grote winsten opstrijken in uw eigen streek. Want gij, Bakuba, waande u te groot om bij de Blanken te gaan werken op aangewezen uren en plaatsen, dag op dag. Ge bleeft liever vrij uw dagen slijten. Maar ziet nu, die Baluba waarvoor gij zulk een misprijzen hadt, die strijken thans het groot geld op, en uw vrouwen gaan bij hen hun maniok en maïs verkopen tegen

een kleine frank voor een hele korf. Ziet, te Baka Kenge en te Kakenge tot aan Mweka, het zijn al Baluba in de magazijnen, in de inlandse wijken, bij de Staat, bij het spoor, in de missies... ; een Mukuba is er een rare vogel. De Baluba spelen nu ginder de grote man en gij leeft hier in het binnenland zonder inkomsten. Koopt ge nu nog Baluba-vrouwen? Neen, Katshabala, die toestand vroeger was niet gezond : al die veelwijverij, die vrouwenhandel ! Weet ge het nog dat ik hier vroeger een verkochte christen vrouw der Bakwa Luntu aantrof? Ik wilde ze vrijmaken en ze terug naar haar streek zenden. Maar dan kwam Katshabala met een mulat-meisje van tien jaar voor de dag, een kind van een C. K.-agent dat hier bij zijn moeder opgevoed werd, en dat kind kwam zijn recht eisen, omdat die christenvrouw zijn slavin was. Ze hadden dat kind reeds verscheidene slaven en slavinnen aangeschaft."

Een reeks schoolkinderen kwam daarna voorbij, al zingend op stapmars. Het was de protestantse school. Ze hadden natuurlijk al de kinderen vergaard die ze hadden, jongens en meisjes ; de laatsten waren zelfs grote jonge dochters van twintig jaar. Welnu, ze waren wel geteld met dertig. Dertig voor zulk een dorp !

's Avonds gingen we de verschillende families bezoeken. Bij de meeste families vonden we gewoonlijk twee of drie mannen, een kind of twee, en... een tiental oude vrouwen. Maar er stonden nog meer huizen. Waar was al het volk? Die huizen stonden ledig, de vroegere bewoners waren weg of dood. Ik dacht : al die oude vrouwen daar, dat zijn nu de Baluba-meisjes die zij kochten, dertig jaar geleden. Ziedaar hun rijkdom ! Arme Bakuba !

Katshabala zag de toestand in zoals hij was, en hij zou er veel voor gedaan hebben om hem te verbeteren. „Maar wat kunnen we er aan doen?" vroeg hij.

„Ziehier, Katshabala, laat ons redden wat nog te redden is. De jongeren zijn hier ongetrouwd al zijn er velen bij van twintig of dertig jaar. Gij, ouderen, wilt ze geen vrouw geven. Gij beschikt over al het geld, gij legt beslag op alle jonge meisjes doch aan uw zonen en jongere broeders wilt ge geen vrouw geven. Ze moeten maar wachten tot ze een Muluba-slavin erven. Is dat zo goed, Katshabala? Hoe kunt gij aldus kinderen krijgen in uw dorpen? Dat mag niet blijven duren. De Staat laat toe dat de bijvrouwen

van een veelwijver haar man verlaten en een regelmatig huwelijk met een andere man aangaan. Welnu, ik zal tot mijn jongens zeggen dat zij een bijvrouw mogen zoeken, vrije meisjes zijn er niet meer. De geldkwestie moet ge dan maar onder elkaar regelen !"

Naderhand riep ik al mijn ongetrouwde catechisten en andere jongelingen samen en legde hun mijn programma voor :

1. Een christelijk gezin stichten, aanstonds. Met ongetrouwde catechisten kunnen we bij de Bakuba niets doen. Daarom een vrouw zoeken die mee wil, al ware het een bijvrouw van een veelwijver. Komt er mee af en we zullen zien of de ouderen u die vrouw nog zullen afnemen.

2. Met geen Muluba-vrouw trouwen. Vroeger huwden uw vaderen veel Baluba-vrouwen, maar in die tijd konden ze die slavinnen bewaken en beletten weg te lopen. Nu gaat dat niet meer ; er is de spoorweg en de autoweg, en de Baluba lopen overal rond. Enige jongelingen hebben toch nog een Muluba-vrouw gehuwd, met de hoop er kinderen mee te krijgen, maar ziet die en die voorbeelden... De vrouw is weggelopen en de jongeling blijft zitten. Zal hij dan naar de Baluba gaan om zijn vrouw of zijn geld terug te eisen ? Ze zien ginder een Mukuba nog niet staan ! Tegenwoordig zijn de Baluba er slechts op uit om u geld af te persen ; ze geven u een vrouw, doch het is maar een *ndumba* (een vrouw van lichte zeden), na korte tijd zal ze weglopen en u laten zitten. Laat u niet meer beetnemen ; huwt een vrouw uit uw streek.

3. Van nu af moeten de kinderen bij hun vader blijven volgens patriarchaal stelsel. Alle mensen hebben het zo liefst : de vader moet voor zijn kind zorgen. Een christenvader is verantwoordelijk voor zijn kind, niet een heidense oom van moeders kant. Het mag niet zijn, dat een man een vrouw huwt en dat hij naderhand én geld én kinderen én soms ook de vrouw kwijt speelt. In alle streken nemen ze nu het patriarchaat over : de Bakete in het Zuiden, de Basala Mpasu en Babindi en Balualua ; de Staat zelf stelt de zoon van een hoofd als dezes opvolger aan. Waarom zouden de Bakuba nog met het oud stelsel voortdoen ? Omdat Lukengu en de andere *Bakumu* het zó willen ? Neen, ge moet degelijke gezinnen stichten ! Maar onthoudt het goed : als ge moeilijkheden krijgt met een hoofd of met een rechtbank, ziet dat ge u allen rond de Pater schaart ; allen samenspannen. Verstaan ?"

Zoiets verstaan ze rap en met die boodschap trokken ze naar hun dorpen.

De week daarop reeds lag er een catechist op de blok bij de *Kumu* zelf van de Dengamongo. Ja, in de Dengamongo was een *Kumu*, Sapo met name, afkomstig van bij de Bangende van Kalambama, en aangesteld door Lukengu. Hij had meer te zeggen dan zijn voorganger ten tijde van de oude Katshabala ; als rechter van de rechtbank der Bangende te Ntete was hij machtig. Ik had Sapo gegroet en we hadden geschenken gewisseld volgens oud gebruik ; we waren beste vrienden. Maar een *Kumu* of Lukengu zullen nooit met de nieuwe tijd meewillen, omdat geheel hun maatschappelijke inrichting berust op veelwijverij en matriarchaat.

Toen Sapo hoorde dat de catechisten met het ordewoord afkwamen : trouwen, al was het met de vrouw van een veelwijver... Neen, dat was ongehoord ! „De pater heeft u dat niet gezegd", zei hij, „ge vindt dat zelf uit. Het is praat van *batomboshi* ! (opstandelingen)". Sapo dacht er niet aan dat hij zelf in opstand kwam tegen de verordeningen van de Staat, dat de ouderen zelf *batomboshi* waren, door jonge meisjes tegen hun wil en dank aan zich te hechten en door misbruik van geld en gezag. Hij had gauw een van die jongens te pakken en voor een nietige reden (wat schulden) werd hij op de blok gelegd ; hij kreeg veel slagen met de geselriem en had het erg te verduren. Laat die ouderen maar doen, dacht ik, tegen al het jonge volk kunnen zij het toch niet halen. Hoe meer de jongeren er moeten voor lijden, hoe vaster ze op hun stuk zullen staan. Dat heb ik dikwijls ondervonden ; het komt er op aan de jongeren te steunen. Daar ligt de knoop. Als de jonge mannen niet gesteund worden, als zij alleen staan in de strijd, kunnen zij het tegen de ouderen niet halen. De oude veelwijvers verstaan het best malkander te helpen ; zij zijn de hoofden, zij zijn de rechters, en als een jongeling tegen hun veelwijversbelangen opkomt, hebben zij hem gauw te pakken ; hij zal het geen tweede maal beproeven. Dan blijft er voor de jongeren maar één uitweg : uitwijken naar de centra der Blanken om daar een nieuw leven te beginnen. De Baluba deden dat, maar de Bakuba-jongens hebben daarvoor niet veel aanleg. Edoch, als de jongeren in hun strijd gesteund worden door de missionaris en door de staatsagent, dan verandert alles. In het begin kunnen er zich wel enige

moeilijkheden voordoen, doordat de hoofden dwang en geweld gebruiken, maar het volstaat dat ze enkele keren door de Staat op hun plaats gezet worden, of dat de jongeren een paar maal het pleit winnen, om de toestand te doen veranderen. De ouderen leggen er het hoofd bij neer ; de jonge vrouwen grijpen naar hun vrijheid en naar een menswaardig bestaan ; de jongelingen hebben gauw een vrouw gevonden en stichten degelijke gezinnen. Dit heb ik meermaals ondervonden in het Zuiden bij de Balualua en Basala Mpasu.

Voorzichtige mensen zullen allicht zeggen : Waar gaan we naar toe met die opstand tegen de ouderen?

Als een mens te verdrinken ligt, vraagt men zich niet af of het water koud of warm is, men handelt vlug. Als de Bakuba aan het uitsterven zijn, als men ze niet totaal wil laten verdwijnen — gelijk men het soms hoort aanbevelen — dan moeten er onmiddellijk maatregelen getroffen worden, krachtige maatregelen. Geneeskundige hulp, bescherming tegen zedenbederf, is zeker goed, maar het kortste, het zekerste, het enige middel is wel : de jongeren aan een vrouw helpen om een gezin te stichten. In die strijd zal men bij de Bakuba noodzakelijk botsen op Lukengu en zijn rashoofden, op de *bakumu*, op veel rechters en andere oude veelwijvers. Dan maar er tegen ingegaan ! Als zij voelen dat het gemeend is, zullen zij rap toegeven en meedoen met de sterksten. Trouwens, alle ouderen die geen persoonlijk belang bij het palaber hebben, zullen hun goedkeuring geven.

En wat met de hiërarchie van Lukengu, met zijn *bakumu* en *batu ba Lukengu*?

Nu de Staat de streek werkelijk bezet, nu er overal sektors en rechtbanken opgericht worden met hoofden en rechters, rijst de vraag wat Lukengu en zijn *bakumu* nog voor het beheer en het welzijn van het land betekenen. Naast de Staat, naast de inlandse rechtbanken zijn Lukengu en zijn mannen niets meer dan nutteloze lastverkopers en verslinders van belastingsgelden ; zij maken een zware sleepblok op de weg der beschaving uit en zijn mede schuldig aan de verkwijningsdood van hun volk.

TONOLOGISCH ONDERZOEK VAN DE POSSESSIEF MET NOMINALE STAM IN HET AMASHI (KIVU)

door Amaat Burssens (*Gent*)

1. Prof. C. M. Doke (Johannesburg) geeft van de possessief in de Bantoetalen de volgende definitie : „A word which qualifies a substantive and is brought into concordial agreement therewith by the possessive concord. In Bantu each possessive is composed of two parts, 1° the concord (based on the formative **-a-**) agreeing with the possessee, and 2° the stem or root agreeing with the possessor or directly indicating the possessor. In each Bantu language there are possessive stems (of pronominal type) indicating the possessor, in 1st, 2nd and 3rd person forms, the last usually with variants for each noun class... In addition, possessives may have nouns or adverbs as basis for the possessor..." (1).

We kunnen ons bij deze opvatting aansluiten en onderscheiden bij de bezitsaanduiding onder meer *a*) pronominale stammen met voorhechting van het possessief-prefix, en *b*) nominale stammen met voorhechting van het possessief-prefix.

Het gaat in deze studie die het onderwerp niet uitput, uitsluitend over de possessief met nominale stammen, dus over wat men elders „betrekkingswoordje **a** (of connectief, bezitwoordje **-a**, relatiepartikel, particule de relation, particule génitive) + naamwoord" heeft geheten.

2. Een naamwoord (naam van de bezitter) wordt afhankelijk gemaakt van een ander naamwoord (naam van de bezitting) door middel van een possessief-prefix :

ómúrhí gwa-lárha, *de boom van (mijn) vader.*

(1) Doke, *Bantu Linguistic Terminology* (London 1935), p. 171 ; zie ook : Id., *Text-Book of Zulu Grammar* (London 1947[4]), p. 115 ; Id., *Text-Book of Lamba Grammar* (Johannesburg 1938), p. 157.

Het possessief-prefix bestaat uit het concordantieteken (in het voorbeeld **gu-** (> **gw-**) en het vaste bindelement **-a-**.

3. De naam van de bezitter en deze van de bezitting treedt geregeld met zijn klassenteken op.

De klassentekens in het Amashi zijn :

enk.		meerv.	
kl. 1	**omu-**	kl. 2	**aba-**
3	**omu-**	4	**emi-**
5	**en-**	6	**en-**
7	**olu-**		
8	**obu-**	9	**ama-**
10	**(er)i-**		
11	**oku-**		
12	**eci-**	13	**ebi-**
14	**aka-**	15	**orhu-**
16	**ehi-**		

17 **oku-** (infinitivische klasse)

18 **omu-**
19 **oku-** } locale klassen
20 **aha-**

21 **e-** (vóórklinker met locatieve betekenis, die de plaats van de kenmerkende vóórklinker der klasse inneemt).

Deze klassenindicatoren bevatten een vóórklinker (**o-**, **a-**, **e-**), die in bepaalde gevallen niet optreedt.

Het wil ons voorkomen dat de vóórklinker ontbreekt wanneer het naamwoord een beslist gedetermineerde betekenis heeft.

ábaana bá-mwami, *kinderen van „de" koning* ;
ényúmpá z'-ábaami, *hutten van koningen.*

In het eerste voorbeeld treedt **mwami** zonder de vóórklinker **o-** op (**ómwami** *koning*), omdat, „de" mwami wordt bedoeld ; in het tweede is **ábaami** (met vóórklinker **a-**) veeleer ongedetermineerd.

4. Een aantal naamwoorden, meestal verwantschapstermen die grammatisch tot de persoonsklassen (kl. 1 en 2) behoren, vertonen

normaal geen klassenteken in het enkelvoud, ofwel een klassenteken zonder vóórklinker ; bijv.

a. **lárha** *mijn vader,* **ʃo** *jouw vader* ;
nyááma *mijn moeder,* **nyoko** *jouw moeder* ;
b. **múlárha** *vadersbroer,* **múgaaka** *mijn grootmoeder.*

Dit is ook het geval met enkele namen van dieren die gepersonifieerd werden : **hungwe** *raaf,* mv. **báhungwe**.

De naam van de bezitter begint dus ofwel met een klinker, ofwel met een medeklinker. We moeten met deze twee gevallen rekening houden.

5. De possessief-prefixen zijn :

kl.	1 **wa-** (1)	kl.	2 **ba-**
	3 **gwa-**		4 **ya-**
	5 **ya-**		6 **za-**
	7 **lwa-**		
	8 **bwa-**		9 **ga-**
	10 **lya-**		
	11 **kwa-**		
	12 **ca-**		13 **bya-**
	14 **ka-**		15 **rhwa**
	16 **hya-**		
	17 **kwa-**		

Voor de locatieven (18, 19, 20) en voor **e-** (21) zie §§ 9,10.

Alleen wanneer de nominale stam met een consonant begint, treden deze volle vormen op.

6. Het possessief-prefix heeft een lage toon wanneer de onmiddellijk volgende klankgreep een hoge toon heeft.

Het heeft een hoge toon wanneer de onmiddellijk volgende klankgreep een lage toon heeft.

---

(1) **u + a > wa** ; **i + a > ya**. We schrijven **wa-**, **ya-** enz. om niet te zeer van de spelling die in Kivu in zwang is, af te wijken en om toontekens te kunnen uitsparen ; **wa-**, **gwa-** enz. staan trouwens dichter bij de phonetische werkelijkheid dan **ua-**, **gua-**, enz. We menen dat bij de phonologische vereenvoudiging het schriftbeeld niet te sterk mag afwijken van de phonetische werkelijkheid.

Deze twee regels zijn enkel van toepassing bij stammen die met een consonant beginnen.

Het possessief-prefix laat zich dus zijn toon opdwingen door de eerste klankgreep van de stam.

7. Voorbeelden met laag betoond possessief-prefix.

ómwana wa-lárha, *kind van (mijn) vader* ;
ábaana ba-lárha, *kinderen van (mijn) vader* ;
ómúrhima gwa-nyááma, *hart (of voornemen) van (mijn) moeder* ;
émírhima ya-nyááma, *voornemens van (mijn) moeder* ;
émíhini ya-nyáámaʃenge, *vijzelstamper van vaderszuster (ma tante paternelle)* ;
ólúsíku lwa káni, *dag van vier (4de dag, Donderdag)*.
óbúfumu bwa-lárha múʃosi, *medicijn van (mijn) oude vader* ;
óbúntú búnúnu bwa-nyááma, *lekkere brij van (mijn) moeder* ;
ámáfumu ga-bálárha báʃosi, *medicijnen van (onze) oude vaders* ;
ámántú mánúnu ga-nyááma, *lekkere brijen van (mijn) moeder* ;
ámiiʃi ga-bányááma, *water van (mijn) moeders* ;
íbúyé lya-Búhendwa, *steen van Buhendwa* ; (lya- > lyá-) ;
írhama lya-mwálíwiirhu, *wang van mijn zuster* ;
íji lya-mwénda liri líbole, *ei van negen is rot (het negende ei...)* ;
ókúboko kwa-ʃó múrho, *arm van (je) kleine (= jonge) vader (vaders broer)* ;
écífunu ca-múgaaka, *colocas van (mijn) grootmoeder* ;
órhúʃángi rhwa-bágálá bawe, *kleedje van je zonen* ;
órhwana rhwa-bányókó bágiikulu, *kindjes van (je) oude moeders* ;
éhyaana hya-nyókó múgiikulu, *kindje van (je) oude moeder* ;
éhyéére hya-múgaaka, *mesje van (mijn) grootmoeder*.

8. Wanneer het laagbetoonde possessief-prefix onmiddellijk is voorafgegaan en gevolgd door een klankgreep met hoge toon, dan wordt het middelhoog uitgesproken. Deze middentoon is dus geen essentiële grondtoon ; hij is een louter tonetisch verschijnsel, een toontrap, geen toneem. Een laag toneem wordt door positie middelhoog.

íbúyé lyá-lárha, *steen van (mijn) vader* ;
ámábúyé gá-lárha, *stenen van (mijn) vader* ;
óbúntú bwá-nyááma, *brij van (mijn) moeder* ;
ámántú gá-nyááma, *brijen van (mijn) moeder*.

9. Als de naam van de bezitting voorafgegaan is door een der locatiefprefixen **omú-**, **okú-**, **ahá-**, dan vertoont het possessief-prefix het concordantieteken van de klasse waartoe de naam van de bezitting eigenlijk behoort. Voor de concordantie komt dus het locatiefprefix niet in aanmerking.

omú-nyúmpa ya-lárha, *in de hut van (mijn) vader* ;
okú-nyúmpa ya-lárha, *op de hut van (mijn) vader* ;
ahá-nyúmpa ya-lárha, *bij de hut van (mijn) vader*.

In deze drie gevallen concordeert **lárha** met **ényúmpa**, *hut, woning* (kl. 5).

10. Hetzelfde doet zich voor wanneer de naam van de bezitting de vóórklinker **e-** (met locatieve betekenis) vertoont.

(**óbugorhero** *nek* ; **ébugorhero** *op de nek*).
ébúgórhéró bwá-lárha, *op de nek van (mijn) vader*.

11. Voorbeelden met hoog betoond possessief-prefix.

ómwana wá-mwami, *kind van de mwami* ;
ábaana bá-mwami, *kinderen van de mwami* ;
ómújóóco gwá͡nnawiirhu múkulu, *bananenrist van onze grote chef* ;
émpene yá͡nnawiinyu múkulu, *geit van uw grote chef* ;
ólúgémbé lwá͡nnawabo múhyaahya, *scheermes van hun nieuwe chef* ;
óbúgale bwá-mwami, *fortuin van de mwami* ;
ámango gá-miira, *tijd van vroeger* ;
écísú cá-ʃakulwe, (*groot*) *oog van (mijn) grootvader* ;
ébísú byá-ʃakulwe, (*grote*) *ogen van (mijn) grootvader*.

Voorbeeld waarbij de naam van de bezitting voorafgegaan is door een locatiefprefix :

okúntondo yá-mwami, *op de heuvel van de mwami*.

12. Men lette op de volgende voorbeelden waar men het enkelvoudig possessief-prefix **wa-** aantreft, niettegenstaande de naam van de bezitting het meervoudig **ba-** vertoont :

báńná wá-mwami, *de moeders van de mwami* ;
báńná wá-baami, *de moeders van de bami* ;
báníná wá-mwami, *de moeders van de mwami.*

In het enkelvoud heeft men :

ńná wá-mwami,
niná wá-mwami.

Men mag niet zeggen dat het possessief-prefix hier bij uitzondering met de naam van de bezitter zou concorderen, vermits het voorbeeld **báńná wá-baami**, *de moeders van de koningen*, dit tegenspreekt.

13. Begint de naam van de bezitter met een klinker, dan valt het bindelement **-a-** als klank bij het possessief-prefix weg. Het prefix verliest daardoor zijn syllabisch karakter.

Het overblijvende deel van het concordantieteken sluit dan direct bij de volgende beginklinker (met hoge toon) aan.

ényúmpá z'ábaami, *woningen van bami* ;
éngémbé z'ííʃe, *scheermessen van (zijn) vader* ;
ólúúbá lw'ákééré, *schede van mes* ;
ólúgémbé lw'ííʃe, *scheermes van (zijn) vader* ;
óbúgálé bw'ómwami, *konings rijkdom (richesse royale)* ;
ámágálé g'ábázungu, *rijkdommen van Blanken* ;
ámárhámá g'ómúkazi, *wangen van vrouw* ;
ámázúúlú g'ábányéré, *neuzen van meisjes* ;
ámííʃí g'ómwana, *water van kind* ;
ízúúlú ly' ómúnyéré, *neus van meisje* ;
ákárhí k'ómúsole, *stok van jongen* ;
órhúrhí rhw'ómúsole, *stokken van jongens.*

Voorbeelden waarbij de naam van de bezitting voorafgegaan is door een locatiefprefix (§ 9).

omúndá y'ényúmpa, *in het binnenste van een hut* ;
ahámúzírhú gw'ábarhwa, *bij een woud van pygmeeën* ;
ahábúrhámbí bw'ényúmpa, *naast een hut.*

Voorbeeld waarbij de naam van de bezitting voorafgegaan is door **e-** met locatieve betekenis :

ébúʃí bw'ábáʃi, *in het Bushiland der Abashi.*

14. Het valt op dat in al deze voorbeelden met geëlideerde **-a-** alle klankgrepen van de naam der bezitting hoge tonen hebben.

Men vergelijke :

óbúgale bwámwami bulí bunji, *fortuin van de koning is groot*, met

óbúgálé bw'ómwami bulí bunji, *konings rijkdom is groot*;
írhama lyamwálí wiirhu, *wang van mijn zuster*, met
ámárhámá g'ómúkazi, *wangen van een vrouw.*

15. Wordt de bezitting aangeduid door twee naamwoorden van verschillende klasse, dan kan men zich van **bya-** als possessief-prefix bedienen en de concordantie blijft in de zin met **bi-** voortlopen.

ákárhí n'ítúmú byalárhá biri bívune, *stok en* (**ná**) *lans van* (*mijn*) *vader zijn gebroken.*

In dit voorbeeld mag evenwel **bya-** vervangen worden door **lya-**, zijnde het possessief-prefix voor de (**er**)**i-** klasse waartoe „**ítúmú**", het laatste van de twee klassenaamwoorden, behoort.

órhúrhí n'ámátúmú byalárhá biri bívune, *stokken en lansen van* (*mijn*) *vader zijn gebroken.*

Hier mag **bya-** vervangen worden **ga-**, het possessief-prefix voor de **ama-** klasse.

16. Als men in deze twee zinnen een pauze op „**ítúmú**" en „**ámátúmú**" laat volgen, dan worden de tonen van de stam **-tumu** laag :

ákárhí n'ítumu | **byalárhá**... (of **lyalárhá**...)
órhúrhí n'ámátumu | **byalárhá**...

(Bij vlug spreken wordt de **-k-** van **ákárhí**... niet uitgesproken, ofwel vervangen door een nauwelijks hoorbare **-g-** : **á(g)árhí**...).

17. Wordt de bezitting niet direct bij naam vernoemd, dan kan men haar toch aanduiden door de vóórklinker van haar klassenteken vóór het possessief-prefix te plaatsen.

In de plaats van **ómwana walárha**, *kind van mijn vader*, bekomt men :

ówá-lárha, *het* (*dit*) *van mijn vader*.

In de plaats van **ábaana balárha**, *kinderen van mijn vader* :

ábá-lárha, *de* (*deze*) *van mijn vader*.

De reeks ziet er in dit geval aldus uit :

kl.	1 **ówá-**	kl.	2 **ábá-**
	3 **ógwá-**		4 **éyá-**
	5 **éyá-**		6 **ézá-**
	7 **ólwá-**		
	8 **óbwá-**		9 **ágá-**
	10 **éryá-**		
	11 **ókwá-**		
	12 **écá-**		13 **ébyá-**
	14 **áká-**		15 **órhwá-**
	16 **éhyá-**		

Volgt een naamwoord dat met een klinker begint, dan wordt wederom **-a** niet gehoord : **ów'-**, **áb'-**, enz. (§ 13).

De voorafgaande klinker en het possessief-prefix hebben meestal een hoge toon.

Andere voorbeelden zijn :

ógwá-nyááma, *het van mijn moeder* (**ómúrhima**... *voornemen, hart*) ;

éyá-nyááma, *ze van mijn moeder* (**émírhima**... *voornemens*) ;

éyá-múlárha, *het van vaders broers* (**éngóórhó**... *zwaard*) ;

éz'-ííʃe, *de van zijn vader* (**éngémbé**... *scheermessen*) ;

ólw'-ííʃe, *het van zijn vader* (**ólúgémbé**... *scheermes*) ;

óbwá-mwami, *de van de mwami* (**óbúgale**... *rijkdom*) ;

ág'-ábázúngu, *de van de Blanken* (**ámágálé**... *rijkdommen*) ;

éry' ómúnyéré, *de van het meisje* (**ízúúlú**... *neus*) ;

écá-múgaaka, *de van mijn grootmoeder* (**écífunu**... *colocas*) ;

ébyá-ʃakulwe, *de van mijn grootvader* (**ébísú**... (*grote*) *ogen*) ;

áká-múlumuná wani, *het van mijn jongste broer* (*zuster*) (**ákáfúnzí**... *kuifvogeltje*) ;

órhwá-bálumuna bani, *ze van mijn jongere broers* (**órhúfúnzí**... *kuifvogeltjes*).

Voor de locale klassen wordt het hele locatiefprefix met zijn gewone tonen (_¯) vóór het possessief-prefix gevoegd :

okú-yá-mwami, *op de van de mwami* (**okúntondo**... *op de heuvel*) ;

ahá-gw'ábarhwa, *bij het van de pygmeeën* (**ahámúzírhú**... *bij het bos*).

In een geval als **ébúʃí bw'ábáʃi**, *in het Bushiland van de Abashi*, bekomt men als men **ébúʃí**... wil vervangen : **émw'ábáʃi**.

BOEKBEOORDELINGEN

Charles L. Fabri, *Indian Flamingo* (*A novel of modern India*). (London 1947, Victor Gollancz) ; 212 p., 8/6.

Pour celui qui s'intéresse à l'évolution de l'humanité en général et des pays nouvellement émancipés en particulier, ce petit livre, écrit sous forme de roman — mais combien hautement instructif ! — représente un plaidoyer magistral pour une meilleure entente entre les hommes de toutes races.

Le cadre se trouve dans cette partie de l'Inde (Lahore, Simla etc.) déjà connue par le lecteur des livres de Kipling, à l'époque où la nouvelle classe intellectuelle surgissant des profondeurs de ce continent comme une vague de fond allait balayer le poids de la domination britannique.

Mais quelle différence entre l'esprit désormais désuet de Kipling et l'humanisme, l'érudition et la philosophie de Fabri, qui englobe toutes les religions, toutes les langues, toutes les aspirations pacifiques des hommes et en extrait le meilleur.

L'auteur, archéologue connu, fut pendant plusieurs années conservateur du musée de Lahore et écrit en grand connaisseur de l'Inde où il a vécu pendant plus de vingt ans.

M. H. C. Willems

Francis Gérard, *Springbok Rampant* (*Malan's South Africa Sized up*). (London 1951, Frederick Muller) ; 250 p., 15/.

Ce livre comprend trois parties. La première — la plus étendue — est en forme d'auto-biographie. Elle décrit l'émigration de l'auteur — écœuré par les conditions de vie actuelles dans son pays natal, la Grande-Bretagne — et son installation en Afrique du Sud. Partie intéressante surtout du point de vue anecdotique.

La deuxième partie, ne comprenant qu'une trentaine de pages, est consacrée à des observations faites par l'auteur dans son pays d'adoption, et, de ce fait, est surtout intéressante du point de vue social et économique.

La troisième partie devient alors tout autre chose : c'est un plaidoyer politique en forme de lettre ouverte adressée au Dr. Malan, Premier Ministre actuel de l'Union Sud-Africaine. Elle contient en quelques pages un exposé très clair de la politique du parti au pouvoir et nous fait mieux comprendre le principe de l'„Apartheid" formant en ce moment partie intégrante de la vie du pays.

Livre d'actualité à recommander pour son objectivité à quiconque s'intéresse à l'avenir de l'Afrique en général et de l'Union Sud-Africaine en particulier.

M. H. C. WILLEMS

W. Arthur Lewis-Michael Scott-Martin Wight-Colin Legum, *Attitude to Africa.* (A Penguin special). Penguin Books-Hardmondsworth (Middlesex). (London 1951) ; 156 p. avec une carte de l'Afrique ; 2/.

Ce petit livre auquel ont collaboré quatre spécialistes, est de la plus haute actualité, intéressant surtout parce qu'il traite de l'Afrique sur une échelle mondiale.

Il est divisé en cinq parties : la première expose la situation actuelle (L'Afrique et la politique mondiale ; La Révolution en Afrique ; La Grande-Bretagne en Afrique ; Le „Communisme" africain).

La seconde détaille les bases d'une politique générale à poursuivre par *toutes* les puissances intéressées à l'Afrique (Le Nationalisme africain ; Le Nationalisme européen et le conflit des nationalismes en Afrique ; Les communautés plurales ; La défense du „Commonwealth").

La troisième met en avant un plan pour l'agriculture coloniale.

La quatrième (écrite spécialement par le Rév. Michael Scott qui, comme on le sait, s'est fait remarquer aux séances de l'O.N.U. par son intervention en faveur des indigènes de l'Ouest Sud-africain) détaille les responsabilités de la Grande-Bretagne dans la partie australe de l'Afrique.

La cinquième partie est en forme d'appendice donnant la nomenclature des pays du Continent africain en détaillant surtout les quatorze pays dépendant de la Grande-Bretagne.

Ce petit traité expose bien toutes les complexités de ce continent

appelé à jouer un rôle énorme dans le sort et de la civilisation blanche et du monde entier.

Soulignons quelques points qui frappent :

1. Depuis le déclaration d'indépendance des Indes, la Grande-Bretagne n'est plus la „mère-patrie" d'un empire, mais un simple membre d'une confédération plurale de races.

2. Ce n'est pas la pauvreté contre laquelle s'élèvent les meneurs indigènes de l'Afrique, mais bien leur état de dépendance politique. Pour eux leur pauvreté est inhérente à leur état de colonisés.

3. Aujourd'hui la Grande-Bretagne se trouve harcelée de deux côtés différents : par les Européens d'Afrique, parce que, suivant eux, elle avance trop vite ; par les Africains, parce qu'ils prétendent qu'elle va trop lentement.

4. On est trop vite enclin à mettre sur le dos du communisme toute manifestation de mécontentement ou de résistance au gouvernement colonial. En agissant ainsi on attribue au communisme une influence qu'il ne possède pas (encore?) en Afrique.

5. On rappelle que le conseiller de la politique étrangère des E. U. A. a dit que „la politique poursuivie par l'Afrique du Sud met en danger de révolution indistinctement tous les pays coloniaux de l'Afrique".

En résumé, ce petit livre est à ruminer par tous les dirigeants des puissances coloniales et aussi par tous ceux qui s'intéressent à l'Afrique, soit directement ou indirectement.

M. H. C. WILLEMS

A Luganda-English and English-Luganda Dictionary, being a revision by E. M. K. MULIRA and E. G. M. NDAWULA of the dictionary compiled by the Ven. A. L. KITCHING, M. A. and the Rev. G. R. BLACKLEDGE (London 1952, Society for Promoting Christian Knowledge) ; XV + 234 blz. 8°.

Twee Ganda-sprekers kregen in 1947 van het *Colonial Office* een studiebeurs om te Londen in de Afrikaanse linguistiek te studeren, en om een spraakkunst en woordenboek van hun moedertaal op te stellen. Om redenen van practische aard werd het woordenboek van Kitching en Blackledge, dat reeds lange klinkers en dubbele medeklinkers aanduidde (alhoewel niet consequent), heruitgegeven, maar met volledige toonnotering, die steunt op het aan-

geven van de lage toon alleen ; de lengteaanduiding werd gewijzigd (**aa** ipv **à**, enz. ; **bb** ipv **'b**, enz.) volgens de besluiten van de Ganda-spellingconferentie van 1947, en aangevuld waar ze in gebreke bleef.

Het Ganda-volk heeft nu een goed voorlopig woordenboek met een goede spelling ; beide hebben de Baganda in laatste instantie aan Prof. A. N. Tucker te danken. De bantoeïstiek heeft aan dit boek nog meer : de eerste uitgebreide woordenlijst met aanduiding van tonen *en* klinkerlengte. Dat laat niet alleen toe een reeds betrouwbare voorgeschiedenis van het Ganda op te maken, maar ook de vergelijkende studie van de Bantoetalen verkrijgt daarbij een rijke bron met nieuwe gegevens. Natuurlijk blijft het een desideratum dat een gans nieuw Ganda-woordenboek opgesteld wordt.

Veel bij dit boek stelt een voorbeeld : het tot stand brengen van een rationele spelling, de linguistische opleiding van inlanders, de aanpassing van een woordenboek, ook voor de tonen, daar waar een nieuw werk practisch onmogelijk is.

A. E. Meeussen

CORRIGENDA

Aan de studie van L. STAPPERS, *Het Toonsysteem van het Buina Milembwe* (Kongo-Overzee 1952, XVIII, 2-3) moeten enkele verbeteringen worden aangebracht.

Blz.	*Regel*	*Er staat*	*Er moet staan*
201	12 v. b.	wil	willen
206	7-8 v. b.	in deze constructie wordt deze hoog	dan wordt die in deze constructie hoog
213	11 v. o.	**naájí naajíílá**	**naází naazíílá**
218	12 v. b.	**noma**	**ŋoma**
219	16 v. b.	**musinkítsi**	**musinkíci**
230	16 v. o.	**bájííké**	**bázíikyé**
	11 v. o.	**bábáájí**	**bábáází**
233	2 v. b.	**nujánga** kern **-j-**	**nuziánga** kern **-zi-**
234	15 v. b.	**bájánga maja**	**bázíánga mazia**
235	2 v. b.	**tatujíikila**	**tatuzíikila**
	4 v. b.	**tuji mája**	**tuzi mázia**
	15 v. b.	**nútáámújiilángá mája**	**nútáámúziilángá mázia**
	12 v. o.	**jiika**	**ziika**
	9 v. o.	**bájíike**	**bázíikye**
	6 v. o.	**múkají**	**múkazí**

Voor de schrijfwijze van de palato-alveolaren ʒ (j) en ʃ werd de methode gebruikt die men aan de „School of Oriental and African Studies" (Londen) volgt : voor de palato-alveolare klanken die geen foneem uitmaken, wordt geen apart letterteken gebruikt. De palato-alveolare uitspraak wordt immers te kennen gegeven door de onmiddellijk volgende **-i** die de oorzaak van de bedoelde uitspraak is. Men leze dus overal in de studie **mukazi**, **kuziika** enz. (uitspraak : **mukaji**, **kujiika** ; j = ʒ). Zou echter door de onmiddellijk volgende andere klinker, de palato-alveolaar als **z** of **s** uitgesproken worden, dan voegt men tevens een **i** tussen **s**, respectievelijk **z** ; bijv. **mazia**, **kuzia** (spreek uit **maja**, **kuja**).

Het letterkundig werk van Alfons Walschap M. S. C.

144 blz. met portret van de schrijver, 21 × 15 cm.; ing. fr. 80, geb. fr. 110

met een levensbericht door

GERARD WALSCHAP

Het letterkundig werk van deze helaas te vroeg gestorven schrijver werd posthuum verzameld, ingeleid en uitgegeven door

Prof. Dr V. CELEN

en behelst de novellen :

Bolalimai. — De ring sluit toe. — Longwangu de Smid. — Laatste gedicht. — Tien Nkunde-rouwklachten. — Zeven rouwklachten. — Likangola beweent haar zoon. — Uit brieven.

Over Belgisch-Kongo werd reeds heel wat geschreven, doch zelden gaat het echt om de inlandse mens en zijn maatschappij ; men geeft meestal een beeld van Donker-Afrika zoals Westerlingen het gezien en ervaren hebben.

Alfons Walschap daarentegen heeft geschreven van uit het gezichtsveld van de Inlander. Hij heeft zich in de mentaliteit van de Inlanders ingedacht, hij ziet door hun ogen en reageert met hun gemoed. Daardoor bieden zijn verhalen niet alleen een hoogst interessante kijk achter de schermen van het geheimzinnige Afrika, maar zij getuigen vooral van een diep inzicht in het zieleleven van de Inlander.

Met de uitgave van dit verzameld werk, dat op een hoog letterkundig peil staat (zegt Gerard in het woord vooraf niet dat zijn broer beter schrijft dan hijzelf !) verwerft Alfons Walschap eindelijk de plaats die hem toekomt : onder de beste schrijvers over onze kolonie !

H. VAN THIEL

Missionaris van Mill Hill

Het Offer van Itota

HET LEVEN VAN DE NGOMBE IN KONGO

132 blz. + 32 blz. ill. buitentekst, 25 × 16 cm. ; ing. fr. 80, geb. fr. 96

Schrijver heeft negen jaren onder de Ngombe gewoond, hij heeft hun taal grondig bestudeerd, hun sprookjes en zangen verzameld, maar vooral getracht zich in hun mentaliteit in te leven.

Zijn ervaringen en kennis heeft hij in geromantiseerde vorm vastgelegd in *Het Offer van Itota*, waarin Pater Vermeylen, de onervaren sceptische missionaris, die geen geloof wilde hechten aan de verhalen over de geheime secten van de „bam'ba" die de negers terroriseren, ongewild en langs geheimzinnige wegen een beslissende rol zou vervullen bij het gruweloffer waarover nog jaren nadien huiverend zou worden gesproken door de leden van de stam der Ngombe.

We twijfelen er niet aan dat dit vlot geschreven en knap gecomponeerd verhaal, boeiend tot de allerlaatste bladzijde, bij de lezers welkom zal zijn én om zijn dramatische bewogenheid én om zijn stark-ethnografische inslag.

Het Offer van Itota is overvloedig verlucht met de interessante, prachtige foto's van Br. Herbert Sanders.

DE SIKKEL, ANTWERPEN

en in elke goede boekhandel

KONGO-OVERZEE

Verschijnt om de twee maanden, behalve in Augustus-September ; elk nummer 96 blz. ; geïllustreerd. — Abonnement voor België : fr. 185. — ; voor Kongo : fr. 185. — ; voor andere landen : fr. 185. —. Redactie : Prof. Dr. A. Burssens, Veldstraat 29, Mariakerke-bij-Gent (België).

LIJST VAN MEDEWERKERS

Mgr. J. Cuvelier, Oud-Apostolisch Vicaris van Matadi ;
Mgr. R. Cleire, Apostolisch Vicaris van Kivu ;
P. Wigny, oud-minister van Koloniën, Brussel ;
R. Godding, oud-minister van koloniën, Antwerpen ;
Prof. Dr. E. de Bruyne, Universiteit te Gent, oud-minister van koloniën ;
Prof. Dr. F. de Mûelenaere, Universiteit te Gent ;
Prof. Mr. G. van der Kerken, Universiteit te Gent, Koloniale Hogeschool te Antwerpen ;
Prof. Dr. V. van Bulck, S. J., Leuven en Rome ;
Prof. Dr. H. P. Blok, Universiteit te Leiden ;
Prof. A. de Ridder, Universiteit te Gent ;
Prof. Dr. J. Wils, Universiteit te Nijmegen ;
Prof. Dr. M. Verstraete, Koloniale Hogeschool, Antwerpen ;
Prof. ir. L. de Wilde, Rijks-Landbouwhogeschool te Gent ;
Dr. V. Gelders, Leuven ;
Prof. Dr. A. N. Tucker, School of Oriental and African Studies, Universiteit te Londen ;
Prof. Dr. M. van Meerhaeghe, Koloniale Hogeschool te Antwerpen ;
Prof. Dr. A. E. Meeussen, Museum van Belgisch-Kongo, Tervuren ;
Dr. H. Cornelis, Leopoldstad ;
G. Hulstaert, M. S. C., Coquilhatstad ;
E. Boelaert, M. S. C., Coquilhatstad ;
R. van Caeneghem, C. I. C. M., Kasayi ;
Pl. Tempels, O. F. M., Kamina ;
R. Mortier, O. M. C., Businga ;
Dr. E. Possoz, Brussel ;
G. Brausch, M. A. (Rand), Lusambo ;
J. Mertens, S. J., Mpese ;
Dr. J. Grootaert, Leopoldstad ;
E. Willems, C. I. C. M., Kasayi ;
B. Costermans, O. P., Faradje ;
M. Vanneste, M. A., Antwerpen ;
H. van Thiel, Mill Hill ;
J. F. Carrington Ph. D., Yakusu ;
Dr. L. Ballegeer, Leopoldstad ;
L. Hertsens, M. A., Kilo ;
M. H. C. Willems, Londen ;
L. B. de Boeck, C. I. C. M., Libanda ;
C. M. N. White, District Commissioner, Kasempa, Noord-Rhodesië ;
L. Stappers, C. I. C. M., Kasayi ;
B. Lekens, O. M. C., Molegbe ; e. a.

Drukkerij George Michiels, N. V., Tongeren